متفکر شهید

استاد

مرتضی

مطهری

سیری در

نهج البلاغه



فهرست مطالب

انتشارات صدرا

مقدّمه

بسم اللّٰه الرحمن الرحیم

نردبان آسمان است این کلام
هر که از آن بر رود آید به بام
نی به بام چرخ کان اخضر بود
بل به بامی کز فلک برتر بود

آشنایی من با نهج‌البلاغه

شاید برایتان پیش آمده باشد ـ و اگر هم پیش نیامده، می‌توانید آنچه را می‌خواهم بگویم در ذهن خود مجسم سازید ـ که سالها با فردی در یک کوی و محله زندگی می‌کنید، لااقل روزی یک بار او را می‌بینید و طبق عرف و عادت سلام و تعارفی می‌کنید و رد می‌شوید، روزها و ماهها و سالها به همین منوال می‌گذرد...

تا آنکه تصادفی رخ می‌دهد و چند جلسه با او می‌نشینید و از نزدیک با افکار و اندیشه‌ها و گرایشها و احساسات و عواطف او آشنا می‌شوید؛ با کمال تعجب احساس می‌کنید که هرگز نمی‌توانسته‌اید او را آنچنان که هست حدس بزنید و پیش‌بینی کنید.

از آن به بعد چهرهٔ او در نظر شما عوض می‌شود، حتی قیافه‌اش

در چشم شما طور دیگر می‌نماید، عمق و معنی و احترام دیگری در قلب شما پیدا می‌کند، شخصیتش از پشت پرده شخصش متجلی می‌گردد، گویی شخص دیگری است غیر آنکه سالها او را می‌دیده‌اید. احساس می‌کنید دنیای جدیدی کشف کرده‌اید.

برخورد من با نهج‌البلاغه چنین برخوردی بود. از کودکی با نام نهج‌البلاغه آشنا بودم و آن را در میان کتابهای مرحوم پدرم (اعلی‌اللّٰه مقامه) می‌شناختم. پس از آن، سالها بود که تحصیل می‌کردم. مقدمات عربی را در حوزهٔ علمیهٔ مشهد و سپس در حوزهٔ علمیهٔ قم به پایان رسانده بودم. دروسی که اصطلاحاً «سطوح» نامیده می‌شود نزدیک به پایان بود و در همهٔ این مدت نام نهج‌البلاغه بعد از قرآن بیش از هر کتاب دیگر به گوشم می‌خورد. چند خطبهٔ زهدی تکراری اهل منبر را آنقدر شنیده بودم که تقریباً حفظ کرده بودم، اما اعتراف می‌کنم که مانند همهٔ طلاب و همقطارانم با دنیای نهج‌البلاغه بیگانه بودم؛ بیگانه‌وار با آن برخورد می‌کردم، بیگانه‌وار می‌گذشتم. تا آنکه در تابستان سال هزاروسیصدوبیست، پس از پنج سال که در قم اقامت داشتم، برای فرار از گرمای قم به اصفهان رفتم. تصادف کوچکی مرا با فردی آشنا با نهج‌البلاغه آشنا کرد. او دست مرا گرفت و اندکی وارد دنیای نهج‌البلاغه کرد. آن وقت بود که عمیقاً احساس کردم این کتاب را نمی‌شناختم و بعدها مکرر آرزو کردم که ای‌کاش کسی پیدا شود و مرا با دنیای قرآن نیز آشنا سازد.

از آن پس چهرهٔ نهج‌البلاغه در نظرم عوض شد، مورد علاقه‌ام قرار گرفت و محبوبم شد؛ گویی کتاب دیگری است غیر آن کتابی که از دوران کودکی آن را می‌شناختم. احساس کردم که دنیای جدیدی کشف کرده‌ام.

شیخ محمد عبده، مفتی اسبق مصر که نهج‌البلاغه را با شرح مختصری در مصر چاپ کرد و منتشر ساخت و برای اولین بار به تودهٔ مصری معرفی کرد، مدعی است که اصلاً نهج‌البلاغه را نمی‌شناخته و نسبت به آن آگاهی نداشته است، تا اینکه در یک حالت دوری از وطن این کتاب را مطالعه می‌کند و سخت در شگفت می‌ماند؛ احساس می‌کند که به گنجینه‌ای گرانبها دست یافته است. همان وقت تصمیم می‌گیرد آن را چاپ کند و به تودهٔ عرب معرفی نماید.

بیگانگی یک عالم سنی با نهج‌البلاغه چندان عجیب نیست. عجیب این است که نهج‌البلاغه در دیار خودش، درمیان شیعیان علی، در حوزه‌های علمیهٔ شیعه «غریب» و «تنها» است همچنان که خود علی غریب و تنهاست. بدیهی است که اگر محتویات کتابی و یا اندیشه‌ها و احساسات و عواطف شخصی با دنیای روحی مردمی سازگار نباشد، این کتاب و یا آن شخص عملاً تنها و بیگانه می‌ماند هرچند نامشان با هزاران تجلیل و تعظیم برده شود.

ما طلاب باید اعتراف کنیم که با نهج‌البلاغه بیگانه‌ایم؛ دنیای روحی‌ای که برای خود ساخته‌ایم دنیای دیگری است غیر از دنیای نهج‌البلاغه.

یادی از استاد

دریغ است در این مقدمه از آن بزرگمردی که مرا اولین بار با نهج‌البلاغه آشنا ساخت و درک محضر او را همواره یکی از «ذخائر» گرانبهای عمر خودم ـ که حاضر نیستم با هیچ چیز معاوضه کنم ـ می‌شمارم و شب و روزی نیست که خاطره‌اش در نظرم مجسم نگردد، یادی نکنم و نامی نبرم و ذکر خیری ننمایم.

به خود جرأت می‌دهم و می‌گویم او به حقیقت یک «عالم ربانی» بود، اما چنین جرأتی ندارم که بگویم من «**مُتَعَلِّمٌ عَلیٰ سَبیلِ نَجاة**»[1] بودم. یادم هست که در برخورد با او همواره این بیت سعدی در ذهنم جان می‌گرفت:

عابد و زاهد و صوفی همه طفلان رهند

مرد اگر هست به‌جز «عالم ربانی» نیست

او هم فقیه بود و هم حکیم و هم ادیب و هم طبیب. فقه و فلسفه و ادبیات عربی و فارسی و طب قدیم را کاملاً می‌شناخت و در برخی متخصص درجهٔ اول به شمار می‌رفت، **قانون** بوعلی را که اکنون مدرس ندارد، او به خوبی تدریس می‌کرد و فضلا در حوزهٔ درسش شرکت می‌کردند. اما هرگز نمی‌شد او را در بند یک تدریس مقید ساخت؛ قید و بند به هر شکل با روح او ناسازگار بود. یگانه تدریسی که با علاقه می‌نشست نهج‌البلاغه بود. نهج‌البلاغه به او حال می‌داد و روی بال و پر خود می‌نشاند و در عوالمی که ما نمی‌توانستیم درست درک کنیم سیر می‌داد.

او با نهج‌البلاغه می‌زیست،با نهج‌البلاغه تنفس می‌کرد. روحش با این کتاب همدم بود، نبضش با این کتاب می‌زد و قلبش با این کتاب می‌تپید. جمله‌های این کتاب ورد زبانش بود و به آنها استشهاد می‌نمود. غالباً جریان کلمات نهج‌البلاغه بر زبانش با جریان سرشک از چشمانش بر محاسن سپیدش همراه بود. برای ما درگیری او با نهج‌البلاغه ـ که از ما و هر چه در اطرافش بود می‌برید و غافل می‌شد ـ

---

۱. «**یا کُمَیْلُ! اَلنّاسُ ثَلٰثَةٌ: فَعالِمٌ رَبّانِیٌّ وَ مُتَعَلِّمٌ عَلیٰ سَبیلِ نَجاةٍ وَ هَمَجٌ رَعاعٌ**». نهج‌البلاغه، حکمت ۱۴۷.

منظره‌ای تماشایی و لذتبخش و آموزنده بود. سخن دل را از صاحبدلی شنیدن، تأثیر و جاذبه و کشش دیگری دارد. او نمونه‌ای عینی از سلف صالح بود. سخن علی درباره‌اش صادق می‌نمود:

وَلَوْلَا الْاَجَلُ الَّذی کَتَبَ اللّٰهُ عَلَیْهِمْ لَمْ تَسْتَقِرَّ اَرْواحُهُمْ فی اَجْسادِهِمْ طَرْفَةَ عَیْنٍ، شَوْقاً اِلَی الثَّوابِ وَ خَوْفاً مِنَ الْعِقابِ، عَظُمَ الْخالِقُ فی اَنْفُسِهِمْ فَصَغُرَ مادونَهُ فی اَعْیُنِهِمْ[1].

ادیب محقق، حکیم متألّه، فقیه بزرگوار، طبیب عالیقدر، عالم‌ربانی، مرحوم آقای حاج میرزا علی آقا شیرازی اصفهانی (قدّس‌الله سرّه) راستی مرد حق و حقیقت بود. از خود و خودی رسته و به حق پیوسته بود. با همهٔ مقامات علمی و شخصیت اجتماعی، احساس وظیفه نسبت به ارشاد و هدایت جامعه و عشق سوزان به حضرت اباعبدالله‌الحسین علیه‌السلام موجب شده بود که منبر برود و موعظه کند. مواعظ و اندرزهایش چون از جان برون می‌آمد لاجرم بر دل می‌نشست. هر وقت به قم می‌آمد علمای طراز اول قم با اصرار از او می‌خواستند که منبر برود و موعظه نماید. منبرش بیش از آن که «قال» باشد «حال» بود.

از امامت جماعت پرهیز داشت. سالی در ماه مبارک رمضان با اصرار زیاد او را وادار کردند که این یک ماهه در مدرسهٔ صدر اقامهٔ جماعت کند. با اینکه مرتب نمی‌آمد و قید منظم آمدن سر ساعت

---

۱. اگر نبود اجل معینی که برای آنها مقدر شده روانهاشان در تن‌هاشان نمی‌ماند، از کمال اشتیاق به پاداشهای الهی و ترس از کیفرهای الهی. آفریننده در روحشان به عظمت تجلی کرده، دیگر غیر او در چشمهایشان کوچک می‌نماید. **نهج‌البلاغه**، خطبهٔ ۱۹۱.

معین را تحمل نمی‌کرد، جمعیت بی‌سابقه‌ای برای اقتدا شرکت می‌کردند. شنیدم که جماعتهای اطراف خلوت شد، او هم دیگر ادامه نداد.

تا آنجا که من اطلاع دارم مردم اصفهان عموماً او را می‌شناختند و به او ارادت می‌ورزیدند، همچنان که حوزهٔ علمیهٔ قم به او ارادت می‌ورزید. هنگام ورودش به قم علمای قم با اشتیاق به زیارتش می‌شتافتند. ولی او از قید «مریدی» و «مرادی» مانند قیود دیگر آزاد بود. رحمة اللّه علیه رحمةواسعة و حشره اللّه مع اولیائه.

با همهٔ اینها من ادعا نمی‌کنم که او در همهٔ دنیاهای نهج‌البلاغه وارد بود و همهٔ سرزمینهای نهج‌البلاغه را فتح کرده بود. او متخصص برخی از دنیاهای نهج‌البلاغه بود و در آنچه متخصص بود خود بدان «متحقّق» بود؛ یعنی آن قسمت از نهج‌البلاغه در او عینیت خارجی یافته بود. نهج‌البلاغه چندین دنیا دارد: دنیای زهد و تقوا، دنیای عبادت و عرفان، دنیای حکمت و فلسفه، دنیای پند و موعظه، دنیای ملاحم و مغیبات، دنیای سیاست و مسئولیتهای اجتماعی، دنیای حماسه و شجاعت ...اینهمه از یک فرد دور از انتظار است، او توانسته بود بخشی از این اقیانوس عظیم را بپیماید و بر قسمتهایی از آن احاطه یابد.

نهج‌البلاغه و جامعهٔ امروز اسلامی

تنها من و امثال من نبودیم که با دنیای نهج‌البلاغه بیگانه بودیم، جامعهٔ اسلامی این کتاب را نمی‌شناخت. آن که می‌شناخت از حدود شرح کلمات و ترجمهٔ الفاظ تجاوز نمی‌کرد. روح و محتوای نهج‌البلاغه از همگان مخفی بود. اخیراً جهان اسلام دارد نهج‌البلاغه را کشف می‌کند

و به تعبیر دیگر نهج‌البلاغه جهان اسلام را فتح می‌کند.

چیزی که مایهٔ حیرت است این است که قسمتی از محتوای نهج‌البلاغه را، چه در کشور شیعهٔ ایران و چه در کشورهای عربی، اولین بار «بی‌خدا»ها و یا «باخدا»های غیر مسلمان کشف کردند و در اختیار تودهٔ مردم مسلمان قرار دادند.

البته هدف غالب یا همهٔ آنها از این کار این بود که از علی و نهج‌البلاغه علی توجیهی برای درستی پاره‌ای از مدعاهای اجتماعی خود بسازند و خود را تقویت کنند. ولی برای آنها نتیجهٔ معکوس داد، زیرا برای اولین بار تودهٔ مسلمان دانست که سخنان پر زرق و برق دیگران چیز تازه‌ای نیست؛ بهترش در نهج‌البلاغه علی است، در سیرت علی است، در سیرت تربیت‌شدگان علی از قبیل سلمان و ابوذر و عمار است.نتیجه این شد که به جای اینکه علی و نهج‌البلاغه آنها را «توجیه» نمایند آنها را «شکست» دادند. ولی به هر حال باید اعتراف کنیم که قبل از این جریان، آشنایی اکثریت ما از حدود چند خطبهٔ زهدی و موعظه‌ای تجاوز نمی‌کرد؛ گنجینه‌ای مانند«عهدنامه» مولیٰ به مالک اشتر نخعی را کسی نه می‌شناخت و نه توجهی می‌کرد.

□

همچنان که در فصل اول و دوم کتاب ذکر شده، نهج‌البلاغه منتخبی است از خطبه‌ها و وصایا و دعاها و نامه‌ها و کلمات کوتاه علی علیه السلام که سید شریف رضی در حدود هزار سال پیش جمع‌آوری کرده است. نه کلمات مولیٰ منحصر است بدانچه سید رضی گرد آورده است [1] و نه گردآوری کلمات امیرالمؤمنین علیه السلام منحصر به سید رضی

---

۱. مسعودی که صد سال قبل از سید رضی بوده است در جلد دوم **مروج الذهب**

بوده است.

اکنون دوکار لازم در مورد نهج‌البلاغه در پیش است: یکی غور و تعمق در محتوای نهج‌البلاغه است، تا مکتب علی در مسائل مختلف و متنوعی که در نهج‌البلاغه مطرح است دقیقاً روشن شود که جامعهٔ اسلامی سخت بدان نیازمند است؛ دیگر تحقیق در اسناد و مدارک نهج‌البلاغه. خوشبختانه می‌شنویم که در گوشه و کنار جامعهٔ اسلامی فضلایی مشغول انجام این دو مهم می‌باشند.

آنچه در این کتاب آمده است، مجموع مقالات متسلسلی است که در سالهای ۵۱ ـ ۵۲ در مجلهٔ گرامی «مکتب اسلام» منتشر شده است و اکنون به صورت یک کتاب در اختیار خوانندگان محترم قرار می‌گیرد. قبلاً پنج جلسه در مؤسسهٔ اسلامی حسینیهٔ ارشاد تحت همین عنوان سخنرانی کرده بودم. بعد از آن بود که علاقه‌مند شدم با تفصیل بیشتر به صورت یک سلسله مقالات آنها را منتشر کنم.

از اول که نام «سیری در نهج‌البلاغه» به آن دادم، توجه داشتم که کار من جز یک «سیر» و یک «گردش» نام دیگری نمی‌تواند داشته باشد؛ هرگز نمی‌توان این کوشش مختصر را «تحقیق» نامید. نه وقت و فرصت یک تحقیق را داشتم و نه خودم را لایق و شایستهٔ این کار می‌دانستم. بعلاوه تحقیق عمیق و دقیق در محتوای نهج‌البلاغه و شناخت مکتب علی و همچنین تحقیق در اسناد و مدارک نهج‌البلاغه کار یک فرد نیست، کار گروه است. ولی از باب «مالایدرک کلّه لایترک کلّه» و به حکم اینکه کارهای کوچک راه را برای کارهای

← می‌گوید: «در حال حاضر چهارصدوهشتادواندی خطبه از علی در دست مردم است» در صورتی که همهٔ خطبه‌های گردآوری شدهٔ سید رضی ۲۳۹ است، یعنی کمتر از نصف عددی که مسعودی می‌گوید.

بزرگ باز می‌کند، سیر و گردش خود را شروع کردم. متأسفم که همین سیر هم به پایان نرسید. برنامه‌ای که برای این سیر تنظیم کرده بودم ـ که در فصل سوم کتاب ذکر شده است ـ به علت گرفتاریهای زیاد ناتمام ماند. نمی‌دانم موفق خواهم شد که بار دیگر به این سیر بپردازم یا نه، ولی سخت آرزومندم.

قلهک، ۲۵ دیماه ۱۳۵۳ شمسی
مطابق ۳ محرم‌الحرام ۱۳۹۵ قمری
مرتضی مطهری

بخش اوّل

کتابی شگفت

کتابی شگفت

این مجموعهٔ نفیس ...

این مجموعهٔ نفیس و زیبا به نام «نهج‌البلاغه» که اکنون در دست ماست و روزگار از کهنه کردن آن ناتوان است و گذشت زمان و ظهور افکار و اندیشه‌های نوتر و روشنتر مرتباً بر ارزش آن افزوده است، منتخبی از «خطابه‌ها» و «دعاها» و «وصایا» و «نامه‌ها» و «جمله‌های کوتاه» مولای متقیان علی علیه‌السلام است که به وسیلهٔ سید شریف بزرگوار «رضی» (رضوان‌اللّٰه علیه) در حدود هزار سال پیش گردآوری شده است.

آنچه تردیدناپذیر است این است که علی علیه‌السلام چون مرد سخن بوده است، خطابه‌های فراوان انشاء کرده، و همچنین به تناسبهای مختلف جمله‌های حکیمانهٔ کوتاه فراوان از او شنیده شده است، همچنان که نامه‌های فراوان مخصوصاً در زمان خلافت نوشته است، و مردم مسلمان علاقه و عنایت خاصی به حفظ و ضبط آنها داشته‌اند.

مسعودی که تقریباً صد سال پیش از سید رضی می‌زیسته است (اواخر قرن سوم و اوایل قرن چهارم هجری) در جلد دوم **مروج الذهب**

تحت عنوان «فی ذکر لمع من کلامه و اخباره و زهده» می‌گوید:

> آنچه مردم از خطابه‌های علی در مقامات مختلف حفظ کرده‌اند[1] بالغ بر چهارصد و هشتاد و اندی می‌شود. علی علیه‌السلام آن خطابه‌ها را بالبدیهه و بدون یادداشت و پیشنویس انشاء می‌کرد، و مردم، هم الفاظ آن را می‌گرفتند و هم عملاً از آن بهره‌مند می‌شدند.

گواهی دانشمند خبیر و متتبعی مانند مسعودی می‌رساند که خطابه‌های علی چقدر فراوان بوده است. در **نهج‌البلاغه** تنها ۲۳۹ قسمت به نام خطبه نقل شده است، در صورتی که مسعودی چهارصد و هشتاد و اندی آمار می‌دهد و بعلاوه اهتمام و شیفتگی طبقات مختلف را بر حفظ و ضبط سخنان مولیٰ می‌رساند.

سید رضی و نهج‌البلاغه

سید رضی شخصاً شیفتهٔ سخنان علی علیه‌السلام بوده است. او مردی ادیب و شاعر و سخن شناس بود. ثعالبی که معاصر وی بوده درباره‌اش گفته است:

> او امروز شگفت‌ترین مردم عصر و شریفترین سادات عراق است و گذشته از اصالت نسب و حسب، به ادب روشن و فضل کامل آراسته شده است... او از همهٔ شعرای آل ابیطالب برتر

---

۱. برای من معلوم نیست که مقصود مسعودی این است که درمتن کتب حفظ شده است و یا مقصود این است که مردم از برکرده‌اند و یا هر دو قصد شده است.

است با اینکه آل ابیطالب شاعر برجسته فراوان دارند. اگر بگویيم در همهٔ قریش شاعری به این پایه نرسیده است، دور از صواب نگفته‌ام[۱].

سید رضی به خاطر همین شیفتگی که به ادب عموماً و به کلمات علی علیه‌السلام خصوصاً داشته است، بیشتر از زاویهٔ فصاحت و بلاغت و ادب به سخنان مولی می‌نگریسته است، و به همین جهت در انتخاب آنها این خصوصیت را در نظر گرفته است؛ یعنی آن قسمتها بیشتر نظرش را جلب می‌کرده است که از جنبهٔ بلاغت برجستگی خاص داشته است، و از این رو نام مجموعهٔ منتخب خویش را «نهج‌البلاغه» نهاده است، و به همین جهت نیز اهمیتی به ذکر مآخذ و مدارک نداده است، فقط در موارد معدودی به تناسب خاصی نام کتابی را می‌برد که آن خطبه یا نامه در آنجا آمده است.

در یک مجموعهٔ تاریخی و یا حدیثی، در درجهٔ اول باید سند و مدرک مشخص باشد و گرنه اعتبار ندارد، ولی ارزش یک اثر ادبی در لطف و زیبایی و حلاوت و شیوایی آن است. در عین حال نمی‌توان گفت که سید رضی از ارزش تاریخی و سایر ارزشهای این اثر شریف غافل و تنها متوجه ارزش ادبی آن بوده است.

خوشبختانه در عهدها و عصرهای متأخرتر افراد دیگری در پی گردآوری اسناد و مدارک **نهج‌البلاغه** برآمده‌اند، و شاید از همه مشروحتر و جامعتر کتابی است به نام **نهج‌السعادة فی مستدرک نهج‌البلاغه** که در حال حاضر به وسیلهٔ یکی از فضلای متتبع و ارزشمند شیعهٔ عراق به نام

---

۱. مقدمهٔ عبده بر **شرح نهج‌البلاغه**، ص ۹.

محمد باقر محمودی درحال تکوین است. در این کتاب ذی قیمت مجموعهٔ سخنان علی‌علیه‌السلام اعم از خطب، اوامر، کتب و رسائل، وصایا، ادعیه، کلمات قصار جمع‌آوری شده است. این کتاب شامل **نهج‌البلاغه** فعلی و قسمتهای علاوه‌ای است که سید رضی آنها را انتخاب نکرده و یا در اختیارش نبوده است، و ظاهراً جز قسمتی از کلمات قصار، مدارک و مآخذ همه به دست آمده است. تاکنون چهار جلد از این کتاب چاپ و منتشر شده است.

این نکته نیز ناگفته نماند که کار گردآوری مجموعه‌ای از سخنان علی‌علیه‌السلام منحصر به سید رضی نبوده است، افراد دیگری نیز کتابهایی با نامهای مختلف در این زمینه تألیف کرده‌اند. معروفترین آنها **غرر و درر** آمدی است که محقق جمال‌الدین خوانساری آن را به فارسی شرح کرده است و اخیراً به همت فاضل متتبع عالیقدر آقای میرجلال‌الدین محدث ارموی، از طرف دانشگاه تهران چاپ شده است. علی الجندی رئیس دانشکدهٔ علوم در دانشگاه قاهره در مقدمه‌ای که برکتاب **علی بن ابیطالب، شعره و حکمه** نوشته است، چند کتاب و نسخه از این مجموعه‌ها نام می‌برد که برخی از آنها به صورت خطی مانده است و هنوز چاپ نشده است، از این قرار:

۱. **دستور معالم الحکم**، از قضاعی صاحب **الخطط**.

۲. **نثر اللئالی**. این کتاب به وسیلهٔ یک مستشرق روسی در یک جلد ضخیم ترجمه و منتشر شده است.

۳. **حکم سیدنا علی**علیه‌السلام، نسخهٔ خطی در دارالکتب المصریة.

دو امتیاز

کلمات امیرالمؤمنین‌علیه‌السلام از قدیمترین ایام با دو امتیاز همراه بوده است و

با این دو امتیاز شناخته می‌شده‌است: یکی فصاحت و بلاغت، و دیگر چند جانبه بودن و به اصطلاح امروز چند بعدی بودن. هر یک از این دو امتیاز به تنهایی کافی است که به کلمات علی‌علیه‌السلام ارزش فراوان بدهد ولی توأم شدن ایندو با یکدیگر، یعنی اینکه سخنی در مسیرها و میدانهای مختلف و احیاناً متضاد رفته و در عین حال کمال فصاحت و بلاغت خود را در همهٔ آنها حفظ کرده باشد، سخن علی‌علیه‌السلام را قریب به حد اعجاز قرار داده است، و به همین جهت سخن علی در حد وسط کلام مخلوق و کلام خالق قرار گرفته است و درباره‌اش گفته‌اند: «فوق کلام المخلوق و دون کلام الخالق».

زیبایی

این امتیاز **نهج‌البلاغه** برای فردی که سخن‌شناس باشد و زیبایی سخن را درک کند، نیاز به توضیح و توصیف ندارد. اساساً زیبایی درک‌کردنی است نه وصف‌کردنی. **نهج‌البلاغه** پس از نزدیک چهارده قرن برای شنوندهٔ امروز همان لطف و حلاوت و گیرندگی و جذابیت را دارد که برای مردم آن روز داشته است. ما نمی‌خواهیم در مقام اثبات این مطلب برآییم؛ به تناسب بحث، گفتگویی دربارهٔ تأثیر و نفوذ سخن علی در دلها و در برانگیختن اعجابها ـ که از زمان خود آن حضرت تا امروز با اینهمه تحولات و تغییراتی که در فکرها و ذوقها پیدا شده، ادامه دارد ـ انجام می‌دهیم و از زمان خود آن حضرت آغاز می‌کنیم.

یاران علی‌علیه‌السلام خصوصاً آنان که از سخنوری بهره‌ای داشتند، شیفتهٔ سخنانش بودند. ابن‌عباس یکی از آنهاست. ابن عباس آنچنان که جاحظ

در **البیان و التبیین** نقل می‌کند، خود خطیبی زبردست بوده است[۱].

وی اشتیاق خود را به شنیدن سخنان علی علیه‌السلام و لذت بردن خویش را از سخنان نغز آن حضرت کتمان نمی‌کرده است. چنانکه هنگامی که علی علیه‌السلام خطبهٔ معروف «شقشقیه» را انشاء فرمود، ابن‌عباس حضور داشت؛ در این بین، مردی از اهل سواد کوفه نامه‌ای که مشتمل بر مسائلی بود به دست آن حضرت داد و سخن قطع شد. علی علیه‌السلام پس از قرائت آن نامه، با آنکه ابن‌عباس تقاضا کرد سخن را ادامه دهد ادامه نداد. ابن‌عباس گفت: هرگز در عمر خود از سخنی متأسف نشدم آنچنان که بر قطع این سخن متأسف شدم.

ابن عباس در مورد یکی از نامه‌های کوتاه علی که به عنوان خودش صادر شده می‌گوید: «بعد از سخن پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله از هیچ سخنی به اندازهٔ این سخن سود نبردم»[۲].

معاویة بن ابی‌سفیان که سرسخت‌ترین دشمنان وی بود، به زیبایی و فصاحت خارق‌العادهٔ سخن او معترف بود.

محقن‌بن‌ابی‌محقن به علی علیه‌السلام پشت می‌کند و به معاویه رو می‌آورد و برای اینکه دل معاویه را که از کینهٔ علی علیه‌السلام می‌جوشد خرسند سازد گفت: از نزد بی‌زبان‌ترین مردم به نزد تو آمدم.

آنچنان این چاپلوسی مشمئز کننده بود که خود معاویه او را ادب کرد. گفت: وای بر تو! علی بی‌زبان‌ترین افراد است؟! قریش پیش از علی از فصاحت آگاهی نداشت، علی به قریش درس فصاحت آموخت.

---

۱. ج ۱/ ص ۲۳۰.
۲. **نهج‌البلاغه**، بخش نامه‌ها، شمارهٔ ۲۲.

تأثیر و نفوذ

آنان که پای منبر او می‌نشستند، سخت تحت تأثیر قرار می‌گرفتند. مواعظ وی دلها را می‌لرزانید و اشکها را جاری می‌ساخت. هنوز هم کدام دل است که خطبه‌های موعظه‌ای علی علیه‌السلام را بخواند و یا گوش کند و به لرزه درنیاید. سید رضی پس از نقل خطبهٔ معروف «الغراء»[1] می‌گوید: وقتی که علی علیه‌السلام این خطابه را القا کرد بدنها لرزید، اشکها جاری شد، دلها به تپش افتاد!

همام بن شریح از یاران وی است. دلی از عشق خدا سرشار و روحی از آتش معنی شعله‌ور داشت. با اصرار و ابرام از علی علیه‌السلام می‌خواهد سیمای کاملی از پارسایان ترسیم کند. علی از طرفی نمی‌خواهد جواب یأس بدهد و از طرفی می‌ترسد همام تاب شنیدن نداشته باشد، لذا با چند جملهٔ مختصر سخن را کوتاه می‌کند. اما همام راضی نمی‌شود بلکه آتش شوقش تیزتر می‌گردد؛ بیشتر اصرار می‌کند و او را سوگند می‌دهد. علی شروع به سخن کرد. در حدود ۱۰۵ صفت[2] در این ترسیم گنجانید و هنوز ادامه داشت. اما هرچه سخن علی ادامه می‌یافت و اوج می‌گرفت، ضربان قلب همام بیشتر می‌شد و روح متلاطمش متلاطم‌تر می‌گشت و مانند مرغ محبوسی می‌خواست قفس تن را بشکند. ناگهان فریاد هولناکی جمع شنوندگان را متوجه خود کرد. فریادکننده کسی جز همام نبود. وقتی که بر بالینش رسیدند قالب تهی کرده و جان به جان‌آفرین تسلیم کرده بود.

علی فرمود: «من از همین می‌ترسیدم. عجب! مواعظ بلیغ با دلهای مستعد چنین می‌کند؟!». این بود عکس‌العمل معاصران علی در برابر سخنانش.

---

۱. خطبهٔ ۸۱.

۲. به حسب آنچه من شخصاً شمرده‌ام، اگر در عدد اشتباه نکرده باشم.

اعترافات

علی‌علیه‌السلام یگانه کسی است بعد از رسول خدا که مردم به حفظ و ضبط سخنانش اهتمام داشتند.

ابن‌ابی‌الحدید از عبدالحمید کاتب ـ که در فن نویسندگی ضرب‌المثل است[1] و در اوایل قرن دوم هجری می‌زیسته است ـ نقل می‌کند که گفت: هفتاد خطبه از خطبه‌های علی‌علیه‌السلام را حفظ کردم و پس از آن ذهنم جوشید که جوشید.

علی‌الجندی نیز نقل می‌کند که از عبدالحمید پرسیدند: چه چیز تو را به این پایه از بلاغت رساند؟ گفت: «حفظ کلام الاصلع»[2] از برکردن سخنان علی.

عبدالرحیم‌بن‌نباته ضرب‌المثل خطبای عرب است در دورهٔ اسلامی. وی اعتراف می‌کند که سرمایهٔ فکری و ذوقی خود را از علی‌علیه‌السلام گرفته است. وی به نقل ابن‌ابی‌الحدید در مقدمهٔ **شرح نهج‌البلاغه** می‌گوید:

> صد فصل از سخنان علی را حفظ کردم و به خاطر سپردم و همانها برای من گنجی پایان ناپذیر بود.

جاحظ، ادیب سخندان و سخن‌شناس معروف ـ که از نوابغ ادب است و در اوایل قرن سوم هجری می‌زیسته است و کتاب **البیان و التبیین** وی

---

۱. وی کاتب مروان بن محمد آخرین خلیفهٔ اموی است. ایرانی‌الاصل و استاد ابن مقفّع دانشمند و نویسندهٔ معروف است. درباره‌اش گفته‌اند: نویسندگی با عبدالحمید آغاز شد و با ابن‌العمید پایان یافت. ابن‌العمید وزیر آل‌بویه بود.

۲. اصلع یعنی کسی که موی جلو سرش ریخته است. عبدالحمید با اینکه عملاً فضیلت و کمال مولیٰ را اعتراف می‌کند، به حکم وابستگی اموی نام آن حضرت را با تعبیر طنزآمیزی می‌آورد.

یکی از ارکان چهارگانهٔ ادب به شمار آمده است[1] ـ مکرر در کتاب خویش ستایش و اعجاب فوق‌العادهٔ خود را نسبت به سخنان علی علیه‌السلام اظهار می‌دارد.

از گفته‌های وی بر می‌آید که در همان وقت سخنان فراوانی از علی علیه‌السلام در میان مردم پخش بوده است.

در جلد اول **البیان و التبیین**[2] رأی و عقیدهٔ کسانی را نقل می‌کند که صمت و سکوت را ستایش، و سخن زیاد را نکوهش کرده‌اند. جاحظ می‌گوید:

> سخن زیاد که نکوهش شده است سخن بیهوده است نه سخن مفید و سودمند، وگرنه علی‌بن‌ابیطالب و عبدالله‌بن‌عباس نیز سخن فراوان داشته‌اند.

جاحظ در همان جلد اول[3] این جملهٔ معروف را از علی علیه‌السلام نقل می‌کند: «**قیمَةُ کُلِّ امْرِئٍ ما یُحْسِنُهُ**»[4]. آنگاه بیش از نیم صفحه این جمله را ستایش می‌کند و می‌گوید:

> در همهٔ کتاب ما اگر جز این یک جمله نبود، کافی بلکه کفایت بود. بهترین سخن آن است که کم آن، تو را از بسیارش بی‌نیاز

---

١. سه رکن دیگر عبارت است از: **ادب الکاتب** ابن قتیبه، **الکامل** مبرد، **النوادر** ابی علی قالی. مقدمهٔ **البیان و التبیین**، نقل از **مقدمهٔ** ابن‌خلدون.

٢. ص ٢٠٢.

٣. ص ٨٣.

۴. ارزش هر کسی همان است که می‌داند. **نهج‌البلاغه**، حکمت ٨١.

کند و معنی در لفظ پنهان نشده باشد بلکه ظاهر و نمودار باشد.

آنگاه می‌گوید:

و کان‌اللّه عزّوجلّ قد البسه من الجلالة و غشّاه من نورالحکمة علی حسب نیّة صاحبه و تقوا قائله.

گویا خداوند جامه‌ای از جلالت و پرده‌ای از نور حکمت متناسب با نیت پاک و تقوای گوینده‌اش، بر این جملهٔ کوتاه پوشانیده است...

جاحظ در همین کتاب، آنجا که می‌خواهد دربارهٔ سخنوری صعصعة بن صوحان[1] بحث کند می‌گوید:

از هر دلیلی بالاتر برسخنوری او این است که علی گاهی

۱. وی از اکابر اصحاب امیرالمؤمنین است و از خطبای معروف است. هنگامی که مولیٰ پس از عثمان خلیفه شد، خطاب به آن‌حضرت گفت: «زَیَّنْتَ الْخَلافَةَ وَ مازانَتْکَ وَ رَفَعْتَها وَ ما رَفَعَتْکَ وَ هِیَ اِلَیْکَ اَحْوَجُ مِنْکَ اِلَیْها» یعنی تو با قبول خلافت به آن زینت بخشیدی و جلال دادی اما خلافت تو را زینت نبخشید و جلال نداد، تو به خلافت رفعت دادی و مقامش را بالا بردی ولی خلافت به تو رفعت نداد و مقام تو را بالا نبرد، خلافت به تو نیازمندتر است از تو به خلافت.

صعصعه جزء افراد معدودی است که در شب وفات امیرالمؤمنین در تشییع جنازهٔ آن حضرت و مراسم تدفین او در دل تاریک شب شرکت کرد. صعصعه پس از پایان تدفین کنار قبر علی علیه‌السلام ایستاد، یک دست روی قلب متهیج و پر تپش خود گذاشت و با دستی دیگر مشتی از خاک برداشت و برسر خود ریخت و خطابه‌ای پرشور و پرهیجان در مجمع خاندان و یاران خاص علی علیه‌السلام ایراد کرد. مرحوم مجلسی در جلد نهم **بحار** باب شهادت امیرالمؤمنین علیه‌السلام، آن خطابهٔ عالی را نقل کرده است.

می‌نشست و از او می‌خواست سخنرانی کند.

سید رضی جملهٔ معروفی در ستایش و توصیف سخنان مولیٰ علیه‌السلام دارد. می‌گوید:

> کان امیرالمومنین علیه‌السلام مشرع‌الفصاحة و موردها و عنه اخـذت قوانینها و علی امثلته حذا کل قائل خطیب و بکلامه استعان کل واعظ بلیغ و مع ذلک فقد سبق و قصروا، و تقدّم و تأخّروا. لأنّ کلامه علیه‌السلام الکلام الّذی علیه مسحة من العلم الالهی و فیه عبقة من الکلام النبوی.
>
> امیرالمؤمنین آبشخور فصاحت و ریشه و زادگاه بلاغت است. اسرار مستور بلاغت از وجود او ظاهر گشت و قوانین آن از او اقتباس شد. هر گویندهٔ سخنور از او دنباله‌روی کرد و هر واعظ سخندانی از سخن او مدد گرفت. درعین حال به او نرسیدند و از او عقب ماندند، بدان جهت که بر کلام او نشانه‌ای از دانش خدایی و بویی از سخن نبوی موجود است.

ابن ابی‌الحدید از علمای معتزلی قرن هفتم هجری است. او ادیبی ماهر و شاعری چیره‌دست است و چنانکه می‌دانیم سخت شیفتهٔ کـلام مولیٰ است و مکرر در خلال کتاب خود شیفتگی خویش را ابراز می‌دارد. در مقدمهٔ کتاب خویش می‌گوید:

> به حق، سخن علی را از سخن خالق فروتر و از سخن مخلوق فراتر خوانده‌اند. مردم همه دو فن خطابه و نویسندگی را از او

فراگرفته‌اند... همین کافی است که یک دهم بلکه یک بیستم آنچه مردم از سخنان علی گرد آورده و نگهداری کرده‌اند، از سخنان هیچکدام از صحابهٔ رسول اکرم ـ با آنکه فصحایی در میان آنها بوده است ـ نقل نکرده‌اند، و باز کافی است که مردی مانند جاحظ در **البیان و التبیین** و سایر کتب خویش ستایشگر اوست.

ابن‌ابی‌الحدید در جلد چهارم کتاب خود در شرح نامهٔ امام به عبداللّٰه بن عباس پس از فتح مصر به دست سپاهیان معاویه و شهادت محمدبن ابی‌بکر، که امام خبر این فاجعه را برای عبداللّٰه به بصره می‌نویسد[1] می‌گوید:

فصاحت را ببین که چگونه افسار خود را به دست این مرد داده و مهار خود را به او سپرده است. نظم عجیب الفاظ را تماشا کن؛ یکی پس از دیگری می‌آیند و در اختیار او قرار می‌گیرند، مانند چشمه‌ای که خود به خود و بدون زحمت از زمین بجوشد. سبحان‌اللّٰه! جوانی از عرب در شهری مانند مکه بزرگ می‌شود، با هیچ حکیمی برخورد نکرده است اما سخنانش در حکمت نظری بالادست سخنان افلاطون و ارسطو قرار گرفته است؛ با اهل حکمت عملی معاشرت نکرده است اما از سقراط بالاتر رفته است؛ میان شجاعان و دلاوران تربیت نشده است

---

۱. نامه با این جمله آغاز می‌شود: «**اَمّا بَعْدُ فَاِنَّ مِصْرَ قَدِ افْتُتِحَتْ وَ مُحَمَّدُ بْنُ اَبی بَکْرٍ ـ رَحِمَهُ اللّٰهُ ـ قَدِ اسْتُشْهِدَ**». **نهج‌البلاغه**، نامهٔ ۳۵ از بخش نامه‌ها.

زیرا مردم مکه تاجرپیشه بودند و اهل جنگ نبودند، اما شجاعترین بشری از کار در آمد که بر روی زمین راه رفته است. از خلیل‌بن‌احمد پرسیدند: علی‌علیه‌السلام شجاعتر است یا عنبسه و بسطام؟ گفت: «عنبسه و بسطام را با افراد بشر باید مقایسه کرد، علی مافوق افراد بشر است». این مرد فصیحتر از سحبان‌بن‌وائل و قُسّ بن ساعده از کار در آمد و حال آنکه قریش که قبیلهٔ او بودند افصح عرب نبودند؛ افصح عرب «جرهم» است هر چند زیرکی زیادی ندارند...

در آیینهٔ این عصر

از چهارده قرن پیش تا کنون، جهان هزاران رنگ به خود گرفته، فرهنگها تغییر و تحول یافته و ذائقه‌ها دگرگون شده است. ممکن است کسی بپندارد که فرهنگ قدیم و ذوق قدیم سخن علی را می‌پسندید و در برابرش خاضع بود، فکر وذوق جدید به نحو دیگری قضاوت می‌کند. اما باید بدانیم که سخن علی‌علیه‌السلام چه از نظر صورت و چه از نظر معنی محدود به هیچ زمان و هیچ مکانی نیست؛ انسانی و جهانی است. ما بعداً در این باره بحث خواهیم کرد. فعلاً به موازات اظهار نظرهایی که در قدیم در این زمینه شده است، اظهار نظرهای صاحب‌نظران عصر خود را اندکی منعکس می‌کنیم.

مرحوم شیخ محمد عبده، مفتی اسبق مصر، از افرادی است که تصادف و دوری از وطن او را با **نهج‌البلاغه** آشنا می‌کند و این آشنایی به شیفتگی می‌کشد و شیفتگی به شرح این صحیفهٔ مقدس و تبلیغ آن در میان نسل جوان عرب منجر می‌گردد.

وی در مقدمهٔ شرح خود می‌گوید:

در همهٔ مردم عرب زبان یک نفر نیست مگر آنکه معتقد است سخن علی علیه‌السلام بعد از قرآن و کلام نبوی شریفترین و بلیغترین و پرمعنی‌ترین و جامعترین سخنان است.

علی‌الجندی، رئیس دانشکدهٔ علوم در دانشگاه قاهره، در مقدمهٔ کتاب **علی‌بن ابیطالب، شعره و حکمه** دربارهٔ نثر علی علیه‌السلام می‌گوید:

نوعی خاص از آهنگ موسیقی که بر اعماق احساسات پنجه می‌افکند در این سخنان هست. از نظر سجع چنان منظوم است که می‌توان آنرا «شعر منثور» نامید.

وی از قدامة‌بن‌جعفر نقل می‌کند که گفته است:

برخی در سخنان کوتاه توانایند و برخی در خطبه‌های طولانی، و علی در هر دو قسمت برهمه پیشی گرفته است، همچنان که در سایر فضیلتها.

طه‌حسین، ادیب و نویسندهٔ معروف مصری معاصر، در کتاب **علی و بنوه** داستان مردی را نقل می‌کند که در جریان جنگ جمل دچار تردید می‌شود، با خود می‌گوید چطور ممکن است شخصیتهایی از طراز طلحه و زبیر برخطا باشند؟! درد دل خود را با خود علی علیه‌السلام در میان می‌گذارد و از خود علی می‌پرسد که مگر ممکن است چنین شخصیتهای عظیم بی‌سابقه‌ای بر خطا روند؟ علی به او می‌فرماید:

اِنَّکَ لَمَلْبوسٌ عَلَیْکَ. اِنَّ الْحَقَّ وَ الْباطِلَ لایُعْرَفانِ بِاَقْدارَ الرِّجالِ، اِعْرِفِ الْحَقَّ تَعْرِفْ اَهْلَهُ، وَ اعْرِفِ الْباطِلَ تَعْرِفْ اَهْلَهُ.

یعنی تو سخت در اشتباهی، تو کار واژگونه کرده‌ای. تو به جای اینکه حق و باطل را مقیاس عظمت و حقارت شخصیتها قرار دهی، عظمتها و حقارتها را که قبلاً با پندار خود فرض کرده‌ای، مقیاس حق و باطل قرارداده‌ای. تو می‌خواهی حق را با مقیاس افراد بشناسی! برعکس رفتار کن. اول خود حق را بشناس، آن‌وقت اهل حق را خواهی شناخت؛ خود باطل را بشناس، آن‌وقت اهل باطل را خواهی شناخت. آن‌وقت دیگر اهمیت نمی‌دهی که چه کسی طرفدار حق است و چه کسی طرفدار باطل، و از خطا بودن آن شخصیتها در شگفت و تردید نخواهی بود.

طه‌حسین پس از نقل جمله‌های بالا می‌گوید:

من پس از وحی و سخن خدا، جوابی پرجلال‌تر و شیواتر از این جواب ندیده و نمی‌شناسم.

شکیب ارسلان ملقب به «امیرالبیان» یکی دیگر از نویسندگان زبردست عرب در عصر حاضر است. در جلسه‌ای که به افتخار او در مصر تشکیل شده بود، یکی از حضار می‌رود پشت تریبون و ضمن سخنان خود می‌گوید: دو نفر در تاریخ اسلام پیدا شده‌اند که به حق شایسته‌اند «امیر سخن» نامیده شوند: یکی علی‌بن ابیطالب و دیگری شکیب.

شکیب ارسلان با ناراحتی برمی‌خیزد و پشت تریبون قرار می‌گیرد و از دوستش که چنین مقایسه‌ای به عمل آورده گله می‌کند و می‌گوید:

من کجا و علی‌بن ابیطالب کجا! من بند کفش علی هم به حساب نمی‌آیم[1].

میخائیل نعیمه، نویسندهٔ مسیحی معاصر لبنانی، در مقدمهٔ کتاب **الامام علی** تألیف جرج جرداق مسیحی لبنانی، می‌گوید:

علی تنها در میدان جنگ قهرمان نبود، در همه‌جا قهرمان بود: درصفای دل، پاکی وجدان، جذابیت سحرآمیز بیان، انسانیت واقعی، حرارت ایمان، آرامش شکوهمند، یاری مظلومان، تسلیم حقیقت بودن در هر نقطه و هرجا که رخ بنماید. او در همهٔ این میدانها قهرمان بود.

سخن خود را پایان می‌دهیم و بیش از این به نقل ستایش افراد و اشخاص نمی‌پردازیم. ستایشگر سخن علی‌علیه‌السلام ستایشگر خود است.

مادح خورشید، مداح خود است
که دو چشمم روشن و نامرمد است

سخن خود را در این زمینه به سخن خود علی‌علیه‌السلام پایان می‌دهیم: روزی یکی از اصحاب علی‌علیه‌السلام خواست خطابه‌ای ایراد کند، نتوانست و زبانش به اصطلاح بند آمد. علی فرمود:

همانا زبان پاره‌ای از انسان است و در اختیار ذهن او. اگر ذهن

۱. این داستان را دانشمند معاصر محمد جواد مغنیه مقیم لبنان، در احتفالی که به افتخار ایشان در مشهد مقدس در چند سال پیش تشکیل شده بوده است نقل کرده بودند.

نجوشد و واپس رود از زبان کاری ساخته نیست، اما آنگاه که ذهن باز شود مهلت به زبان نمی‌دهد.

سپس فرمود:

وَاِنّا لَاُمَراءُ الْکَلامِ وَ فینا تَنَشَّبَتْ عُروقُهُ وَ عَلَیْنا تَهَدَّلَتْ غُصونُهُ[1].
همانا ما فرماندهان سپاه سخنیم، ریشهٔ درخت سخن در میان ما دویده و جا گرفته و شاخه‌هایش بر سر ما آویخته است.

جاحظ در **البیان و التبیین** از عبداللّٰه‌بن‌الحسن‌بن‌علی (عبداللّٰه محض) نقل می‌کند که علی علیه السلام فرموده است:

ما به پنج خصلت از دیگران ممتازیم: فصاحت، زیبایی رخسار، گذشت و اغماض، شجاعت و دلیری، محبوبیت در میان زنان[2].

اکنون دربارهٔ خصیصهٔ دوم سخنان علی، یعنی چند بعدی [بودن] معانی آن که موضوع اصلی این سلسله مقالات است وارد بحث می‌شویم.

---

۱. **نهج‌البلاغه**، بخش خطبه‌ها، خطبهٔ ۲۳۱.
۲. ج ۲ / ص ۹۹.

شاهکارها

هر ملتی کم وبیش در میان خود از نظر ادبی آثاری دارد که برخی از آنها شاهکار به شمار می رود. بگذریم از برخی شاهکارهای دنیای قدیم در یونان و غیریونان و برخی شاهکارهای ادبی قرون جدید در ایتالیا و انگلستان و فرانسه و غیره؛ گفتگو و قضاوت دربارهٔ آنها را بر عهدهٔ کسانی می‌گذاریم که با آن ادبیات آشنا هستند و شایستگی داوری دربارهٔ آنها را دارند. سخن خود را محدود می‌کنیم به شاهکارهایی که در زبان عربی و فارسی وجود دارد و کم و بیش می‌توانیم آنها را درک کنیم.

البته قضاوت صحیح دربارهٔ شاهکارهای زبان عربی و فارسی خاصهٔ ادبا و اهل فن است، ولی این اندازه مسلّم است که هر یک از این شاهکارها از جنبهٔ خاصی شاهکار است نه از همهٔ جنبه‌ها، و به عبارت صحیح‌تر: هر یک از خداوندان این شاهکارها تنها در یک زمینهٔ خاص و محدود توانسته‌اند هنرنمایی کنند؛ در واقع استعداد هنری‌شان در یک زمینهٔ معین و محدود بوده است و اگر احیاناً از آن زمینه خارج شده‌اند، از

آسمان به زمین سقوط کرده‌اند.

در زبان فارسی شاهکارهایی وجود دارد: در غزل عرفانی، غزل عادی، پند و اندرز، تمثیلات روحی و عرفانی، حماسه، قصیده و غیره، ولی چنانکه می‌دانیم هیچ یک از شعرای ما که شهرت جهانی دارند در همهٔ این رشته‌ها نتوانسته‌اند شاهکار به‌وجود آورند.

شهرت و هنر حافظ در غزل عرفانی، سعدی در پند و اندرز و غزل معمولی، فردوسی در حماسه، مولوی در تمثیلات و نازک‌اندیشی‌های روحی و معنوی، خیام در بدبینی فلسفی و نظامی در چیز دیگر است، و به همین جهت نمی‌توان آنها را با هم مقایسه کرد و میانشان ترجیح قائل شد. حداکثر این‌است که گفته شود هرکدام از اینها در رشتهٔ خود مقام اول را واجد است. هریک از این نوابغ اگر احیاناً از رشته‌ای که در آن استعداد داشته‌اند خارج شده‌اند، تفاوت فاحشی میان دو نوع سخن آنها ملاحظه شده است.

شعرای عرب، چه در دورهٔ جاهلیت و چه در دوره اسلام، نیز چنین‌اند.

در **نهج‌البلاغه** آمده است که از علی‌عليه‌السلام سؤال شد: شاعرترین شاعران عرب کیست؟ ایشان جواب دادند:

اِنَّ الْقَوْمَ لَمْ‌یَجْرُوا فی حَلْبَةٍ تُعْرَفُ الْغایَةُ عِنْدَ قَصَبَتِها.

این شاعران در یک میدان اسب نتاخته‌اند تا معلوم شود کدامیک گوی سبقت ربوده‌اند.

آنگاه فرمود:

فَاِنْ کانَ وَ لابُدَّ فَالْمَلِکُ الضِّلّیلُ[۱].

اگر ناچار باید اظهار نظری کرد، باید گفت آن پادشاه تبهکار (یعنی امرؤالقیس) بر دیگران مقدم است.

ابن‌ابی‌الحدید در **شرح نهج‌البلاغه** ذیل جملهٔ بالا داستانی با سند نقل می‌کند. می‌گوید:

علی علیه‌السلام در ماه رمضان هر شب مردم را به شام دعوت می‌کرد و به آنها گوشت می‌خورانید، اما خود از غذای آنها نمی‌خورد. پس از صرف شام برای آنها خطابه می‌خواند و موعظه می‌کرد. یک شب حاضران در حالی که مشغول صرف غذا بودند، دربارهٔ شاعران گذشته به بحث پرداختند. علی پس از صرف غذا سخن گفت و در ضمن فرمود: «ملاک کار شما دین است، مایهٔ حفظ و نگهداری شما تقواست. ادب زیور شماست و حلم حصار آبروی شماست». آنگاه رو کرد به ابوالأسود دوئلی ـ که جزء حاضران بود و قبلاً در بحث دربارهٔ شاعران شرکت کرده بود ـ و گفت: بگو ببینم عقیدهٔ تو دربارهٔ شاعرترین شاعران چیست؟! ابوالاسود شعری از ابودؤاد ایادی خواند و گفت: به عقیدهٔ من این شخص از همه شاعرتر است. علی فرمود: اشتباه کرده‌ای، چنین نیست. مردم که دیدند علی دربارهٔ موضوعی که قبلاً مورد بحث آنها بود اظهار علاقه می‌کند، یکصدا فریاد کردند: شما نظر بدهید یا امیرالمؤمنین، شما بفرمایید که

۱. **نهج‌البلاغه**، حکمت ۴۵۵.

تواناترین شاعران کیست؟ علی فرمود: قضاوت دربارهٔ این موضوع صحیح نیست، زیرا اگر در مسابقهٔ شعری همهٔ آنها در یک جهت سیر کرده بودند ممکن بود دربارهٔ آنها داوری کرده، برنده را معرفی کنیم. اگر لازم باشد حتماً اظهار نظری بشود باید بگوییم آن کس که نه تحت تأثیر میل شخصی و نه تحت تأثیر بیم و ترس، بلکه صرفاً تحت تأثیر قوهٔ خیال و ذوق شعری سروده است بر دیگران مقدم است. گفتند: یا امیرالمؤمنین! آن کیست؟ گفت: پادشاه تبهکار، امرؤالقیس.

می‌گویند که از یونس، نحوی معروف پرسیدند: بزرگترین شاعر جاهلیت کیست؟ گفت:

امرؤالقیس اذا رکب و النابغة اذا هرب و زهیر اذا رغب و الاعشی اذا طرب.
بزرگترین شاعران امرؤالقیس است آنگاه که سوار شود (یعنی در وقتی که احساسات دلاوری و شجاعتش تحریک شود و بخواهد حماسه بگوید) و دیگر نابغهٔ ذبیانی است اما آنگاه که تحت تأثیر واهمه و ترس قرار گیرد و بخواهد معتذر شود و از خود دفاع کند، و زهیر بن ابی سلمی است آنگاه که چیزی را دوست بدارد و بخواهد توصیف کند، اعشی است آنگاه که به طرب آید.

مقصود این مرد این است که هر یک از این شاعران در زمینهٔ معین استعداد دارند و شاهکارهایی که به وجود آورده‌اند تنها در همان زمینهٔ

معین است که استعداد آن را داشته‌اند؛ هر کدام در رشتهٔ خود اول‌انـد و هیچکدام در رشتهٔ دیگری نبوغی به‌خرج نداده‌اند.

علی در میدانهای گونا گون

از امتیازات برجستهٔ سخنان امیرالمؤمنین که به نام «نهج‌البلاغه» امروز در دست ماست این است که محدود به زمینهٔ خاصی نیست. علی به تعبیر خودش تنها در یک میدان اسب نتاخته است، در میدانهای گونا گون ـ که احیاناً بعضی با بعضی متضاد است ـ تکاور بیان را به جولان آورده است. **نهج‌البلاغه** شاهکار است اما نه تنها دریک زمینه مثلاً موعظه یا حماسه یا فرضاً عشق و غزل یا مدح و هجا و غیره، بلکه در زمینه‌های گونا گون که شرح خواهیم داد.

اینکه سخن شاهکار باشد ولی در یک زمینه، البته زیـاد نـیست و انگشت شمار است ولی به هر حال هست. اینکه در زمینه‌های گونا گون باشد ولی در حد معمولی نه شاهکار، فراوان است، ولی ایـنکه سـخنی شاهکار باشد و در عین حال محدود به زمینهٔ خاصی نباشد از مختصات **نهج‌البلاغه** است.

بگذریم از قرآن کریم کـه داسـتانی دیگـر است،کـدام شـاهکار را می‌توان پیدا کرد که به اندازهٔ **نهج‌البلاغه** متنوع باشد؟!

سخن نمایندهٔ روح است؛ سخن هرکس به همان دنیایی تعلق دارد که روح گوینده‌اش به آنجا تعلق دارد. طبعاً سخنی که به چندین دنیا تـعلق دارد نشانهٔ روحیه‌ای است که در انحصار یک دنیای بخصوص نیست. و چون روح علی محدود به دنیای خاصی نیست (در همهٔ دنیاها و جهانها حضور دارد و به اصطلاح عرفا «انسان کامل» و «کون جامع» و «جامع همهٔ حضرات» و دارندهٔ همهٔ مراتب است) سخنش نیز به دنیای خاص

محدود نیست. از امتیازات سخن علی این است که به اصطلاح شایع عصر ما چند بعدی است نه یک بعدی.

خاصیت همه جانبه بودن سخن علی و روح علی مطلبی نیست که تازه کشف شده باشد، مطلبی است که حداقل از هزار سال پیش اعجابها را برمی‌انگیخته است. سید رضی که به هزار سال پیش تعلق دارد، متوجه این نکته و شیفتهٔ آن است. می‌گوید:

> از عجایب علی که منحصر به خود اوست و احدی با او در این جهت شریک نیست این است که وقتی انسان در آن گونه سخنانش که در زهد و موعظه وتنبّه است تأمل می‌کند و موقتاً از یاد می‌برد که گویندهٔ این سخن، خود شخصیت اجتماعی عظیمی داشته و فرمانش همه‌جا نافذ و مالک‌الرقاب عصر خویش بوده است، شک نمی‌کند که این سخن از آنِ کسی است که جز زهد و کناره گیری چیزی را نمی‌شناسد و کاری جز عبادت و ذکر ندارد، گوشهٔ خانه یا دامنهٔ کوهی را برای انزوا اختیار کرده، جز صدای خود چیزی نمی‌شنود و جز شخص خود کسی را نمی‌بیند و از اجتماع و هیاهوی آن بی‌خبر است. کسی باور نمی‌کند که سخنانی که در زهد و تنبّه و موعظه تا این حد موج دارد و اوج گرفته است از آنِ کسی است که در میدان جنگ تا قلب لشکر فرو می‌رود، شمشیرش در اهتزاز است و آمادهٔ ربودن سر دشمن است، دلیران را به خاک می‌افکند و از دم تیغش خون می‌چکد، و در همین حال این شخص زاهدترین زهاد و عابدترین عباد است.

سید رضی آنگاه می‌گوید:

من این مطلب را فراوان با دوستان در میان می‌گذارم و اعجاب آنها را بدین وسیله برمی‌انگیزم.

شیخ محمد عبده نیز تحت تأثیر همین جنبهٔ **نهج‌البلاغه** قرار گرفته است. تغییر پرده‌ها در **نهج‌البلاغه** و سیر دادن خواننده به عوالم گوناگون، بیش از هر چیز دیگر مورد توجه و اعجاب او قرار گرفته است، چنانکه خود او در مقدمهٔ **شرح نهج‌البلاغه** اظهار می‌دارد.

قطع نظر از سخنان علی، به طور کلی روح علی یک روح وسیع و همه جانبه و چند بعدی است، و همواره به این خصلت ستایش شده است. او زمامداری است عادل، عابدی است شب‌زنده‌دار، در محراب عبادت گریان و در میدان نبرد خندان است، سربازی است خشن و سرپرستی است مهربان و رقیق‌القلب، حکیمی است ژرف‌اندیش، فرماندهی است لایق. او هم معلم است و هم خطیب و هم قاضی و هم مفتی و هم کشاورز و هم نویسنده. او انسان کامل است و برهمهٔ دنیاهای روحی بشریت محیط است.

صفی‌الدین حلّی متوفّیٰ در قرن هشتم هجری، در باره‌اش می‌گوید:

جمعت فی صفاتک الاضداد و لهذا عزّت لک الانداد
زاهد حاکم حلیم شجاع فاتک ناسک فقیر جواد
شیم ما جمعن فی بشر قط و لا حاز مثلهنّ العباد
خُلُق یخجل النسیم من اللطف و بأس یذوب منه الجماد
جلّ معناک ان تحیط به الشعر و یحصی صفاتک النقاد

از همهٔ اینها گذشته، نکتهٔ جالب دیگر این است که علی‌علیه‌السلام با

اینکه همه دربارهٔ معنویات سخن رانده است، فصاحت را به اوج کمال رسانیده است. علی از می و معشوق و یا مفاخرت و امثال اینها ـ که میدانهایی باز برای سخن هستند ـ بحث نکرده است.بعلاوه، او سخن را برای خود سخن و اظهار هنر سخنوری ایراد نکرده است. سخن برای او وسیله بوده نه هدف؛ او نمی‌خواسته است به این‌وسیله یک اثر هنری و یک شاهکار ادبی از خود باقی بگذارد. بالاتر اینکه سخنش کلیت دارد، محدود به زمان و مکان و افراد معینی نیست؛ مخاطب او «انسان» است و به همین جهت نه مرز می‌شناسد و نه زمان. همهٔ اینها میدان را از نظر شخص سخنور محدود و خود او را مقید می‌سازد.

عمده جهت در اعجاز لفظی قرآن کریم این است که با اینکه یکسره موضوعات و مطالبش با موضوعات سخنان متداول عصر خود مغایر است و سرفصل ادبیات جدیدی است و با جهان و دنیای دیگری سروکار دارد، زیبایی و فصاحتش در حد اعجاز است. **نهج‌البلاغه** در این جهت نیز مانند سایر جهات متأثر از قرآن و در حقیقت فرزند قرآن است.

مباحث و موضوعات در نهج‌البلاغه

مباحث و موضوعاتی که در **نهج‌البلاغه** مطرح است و رنگهای مختلفی به این سخنهای آسمانی داده است، زیاد است. این بنده ادعا ندارد که بتواند **نهج‌البلاغه** را تجزیه و تحلیل کند و حق مطلب را ادا نماید، فقط در نظر دارد **نهج‌البلاغه** را با این دید مورد بررسی قرار دهد و شک ندارد که در آینده کسانی پیدا خواهند شد که حق مطلب را بهتر ادا کنند.

نگاهی کلی به مباحث و مسائل نهج‌البلاغه

مباحث **نهج‌البلاغه** که هر کدام شایستهٔ بحث و مقایسه است، به قرار ذیل

است:

۱. الهیات و ماوراء الطبیعه
۲. سلوک و عبادت
۳. حکومت و عدالت
۴. اهل‌البیت و خلافت
۵. موعظه و حکمت
۶. دنیا و دنیاپرستی
۷. حماسه و شجاعت
۸. ملاحم و مغیبات
۹. دعا و مناجات
۱۰. شکایت و انتقاد از مردم زمان
۱۱. اصول اجتماعی
۱۲. اسلام و قرآن
۱۳. اخلاق و تهذیب نفس
۱۴. شخصیتها

و یک سلسله مباحث دیگر.

بدیهی است که همان طوری که عنوان مقالات نشان می‌دهد (سیری در **نهج‌البلاغه**) این بنده نه ادعا دارد که موضوعات بالا جامع همهٔ موضوعاتی است که در **نهج‌البلاغه** طرح شده‌اند و نه مدعی است که بحث دربارهٔ موضوعات نامبرده را به پایان خواهد رسانید و نه دعوی شایستگی چنین کاری را دارد. آنچه در این مقالات ملاحظه می‌فرمایید از حد یک نگاه تجاوز نمی‌کند. شاید بعدها توفیق حاصل شد و بهرهٔ بیشتری از این گنجینهٔ عظیم حاصل گشت و یا دیگران چنین توفیقی به دست خواهند آورد. خدا داناست. **انه خیر موفّق و معین.**

بخش دوم

الهیّات و ماوراء الطّبیعه

توحید و معرفت
اعتراف تلخ
عقل شیعی
ارزش تعقلات فلسفی در مسائل ماوراءالطبیعی
ارزش مطالعه در آثار و آیات
مسائل تعقلی محض
ذات و صفات پروردگار
ذات حق
وحدت حق، وحدت عددی نیست
اولیت و آخریت، ظاهریت و باطنیت
مقایسه و داوری:
نهج‌البلاغه و اندیشه‌های کلامی
نهج‌البلاغه و اندیشه‌های فلسفی یونانی
نهج‌البلاغه و اندیشه‌های فلسفی غرب

الهیّات و ماوراء الطّبیعه

توحید و معرفت

یک بخش از بخشهای اساسی **نهج‌البلاغه** مسائل مربوط به الهیات و ماوراءالطبیعه است. در مجموع خطبه‌ها و نامه‌ها و کلمات قصار، در حدود چهل نوبت دربارهٔ این مطالب بحث شده است. البته بعضی از این موارد جمله‌های کوتاهی است، ولی غالباً چند سطر و احیاناً چند صفحه است.

بحثهای توحیدی **نهج‌البلاغه** را شاید بتوان اعجاب‌انگیزترین بحثهای آن دانست. بدون مبالغه ، این بحثها با توجه به مجموع شرایط پدیدآمدن آنها در حد اعجاز است.

بحثهای **نهج‌البلاغه** در این زمینه مختلف و متنوع است. قسمتی از آنها از نوع مطالعه در مخلوقات و آثار صنع و حکمت الهی است. در این قسمت گاهی نظام کلی آسمان و زمین را مطرح می‌کند، گاه موجود معینی را مثلاً «خفاش» یا «طاووس» یا «مورچه» را مورد مطالعه قرار می‌دهد و آثار آفرینش یعنی دخالت تدبیر و توجه به هدف را در خلقت این موجودات ارائه می‌دهد. ما برای اینکه نمونه‌ای از این قسمت به دست

داده باشیم، بیان آن حضرت را در مورد «مورچه» نقل و ترجمه می‌کنیم. در خطبهٔ ۱۸۳ چنین آمده است:

اَلا یَنْظُرونَ اِلیٰ صَغیرِ ما خَلَقَ کَیْفَ اَحْکَمَ خَلْقَهُ وَاَتْقَنَ تَرْکیبَهُ وَفَلَقَ لَهُ السَّمْعَ وَ الْبَصَرَ، وَسَوّیٰ لَهُ الْعَظْمَ وَ الْبَشَرَ؟ اُنْظُروا اِلَی النَّمْلَةِ فی صِغَرِجُثَّتِها وَلَطافَةِ هَیْئَتِها لاتَکادُ تُنالُ بِلَحْظِ الْبَصَرِ، وَلابِمُسْتَدْرَکِ الْفِکْرِ، کَیْفَ دَبَّتْ عَلیٰ اَرْضِها وَصُبَّتْ عَلیٰ رِزْقِها، تَنْقُلُ الْحَبَّةَ اِلیٰ جُحْرِها وَتَعُدُّها فی مُسْتَقَرِّها، تَجْمَعُ فی حَرِّها لِبَرْدِها وَ فی وِرْدِها لِصَدَرِها، مَکْفولَةٌ بِرِزْقِها، مَرْزوقَةٌ بِوَفْقِها، لایُغْفِلُهَاالْمَنّانُ، وَلایَحْرِمُهَاالدَّیّانُ، وَلَوْ فِی‌الصَّفَا الْیابِسِ وَ الْحَجَرِالْجامِسِ، وَلَوْفَکَّرْتَ فی مَجاری اَکْلِها وَ فی عُلْوِها وَ سُفْلِها، وَ مافِی‌الْجَوْفِ مِنْ شَراسیفِ بَطْنِها، وَ ما فِی‌الرَّأْسِ مِنْ عَیْنِها وَ اُذُنِها لَقَضَیْتَ مِنْ خَلْقِها عَجَباً.

آیا در مخلوق کوچک او دقت نمی‌کنند؟ چگونه به خلقتش استحکام بخشیده و ترکیبش را استوار ساخته، به او دستگاه شنوایی و بینایی عنایت کرده و استخوان و پوست کامل داده است؟

در مورچه با این جثهٔ کوچک و اندام لطیف بیندیشید. آنچنان کوچک است که نزدیک است با چشم دیده نشود و از اندیشه غایب گردد. چگونه با این جثهٔ کوچک روی زمین می‌جنبد و برجمع روزی عشق می‌ورزد و دانه را به لانهٔ خود حمل می‌کند و در انبار نگهداری می‌نماید، در تابستانش برای زمستانش گرد می‌آورد و هنگام ورود اقامت زمستانی، زمان بیرون آمدن را پیش‌بینی می‌کند. اینچنین موجود اینچنین روزی‌اش تضمین شده و تطبیق داده شده است. خداوند منّان هرگز او را

از یاد نمی‌برد، ولو در زیر سنگ سخت باشد. اگر در مجرای ورودی و خروجی غذا و در ساختمان شکم او و گوش و چشم او که در سرش قرار داده شده تفکر و تحقیق کنی و آنها را کشف کنی، سخت در شگفت خواهی رفت.

ولی بیشتر بحثهای **نهج‌البلاغه** دربارهٔ توحید، بحثهای تعقلی و فلسفی است. اوج فوق‌العادهٔ **نهج‌البلاغه** در این بحثها نمایان است. در بحثهای توحیدی تعقلی **نهج‌البلاغه** آنچه اساس و محور و تکیه‌گاه همهٔ بحثها و استدلالها و استنتاجهاست، اطلاق و لاحدی و احاطهٔ ذاتی و قیّومی حق است. علی علیه‌السلام در این قسمت داد سخن را داده است؛ نه پیش از او و نه بعد از او کسی به او نرسیده است.

مسئلهٔ دیگر «بساطت مطلقه» و نفی هر گونه کثرت و تجزی و نفی هرگونه مغایرت صفات حق با ذات حق است. در این قسمت نیز مکرر بحث به میان آمده است.

یک سلسله مسائل عمیق و بی‌سابقهٔ دیگر نیز مطرح است از قبیل: اولیت حق در عین آخریت او و ظاهریت او در عین باطنیتش، تقدم او بر زمان و بر عدد و اینکه قدمت او قدمت زمانی و وحدت او وحدت عددی نیست، علو و سلطان و غنای ذاتی حق، مبدعیت او و اینکه شأنی او را از شأن دیگر شاغل نمی‌شود، کلام او عین فعلش است، حدود توانایی عقول بر ادراک او و اینکه معرفت حق از نوع تجلی او بر عقول است نه از نوع احاطهٔ اذهان بر یک معنی و مفهوم دیگر، سلب جسمیت و حرکت و سکون و تغییر و مکان و زمان و مثل و ضد و شریک و شبیه و استخدام آلت و محدودیت و معدودیت از او، و یک سلسله مسائل دیگر که به حول و قوهٔ الهی برای هریک از اینها نمونه‌ای ذکر خواهیم کرد.

اینها مباحثی است که در این کتاب شگفت مطرح است و یک

فیلسوف وارد در عقاید و افکار فلاسفهٔ قدیم و جدید را سخت غرق در اعجاب می‌کند.

بحث تفصیلی دربارهٔ همهٔ مسائلی که در **نهج‌البلاغه** در این زمینه آمده است خود یک کتاب مفصل می‌شود و با یک مقاله و دو مقاله توضیح داده نمی‌شود. ناچار به اجمال باید بگذریم ولی برای اینکه بتوانیم نگاهی اجمالی به این بخش **نهج‌البلاغه** بکنیم، ناچاریم مقدمتاً به چند نکته اشاره کنیم:

اعتراف تلخ

ما شیعیان باید اعتراف کنیم که بیش از دیگران دربارهٔ کسی که افتخار نام پیروی او را داریم ظلم و لااقل کوتاهی کرده‌ایم. اساساً کوتاهیهای ما ظلم است. ما نخواسته و یا نتوانسته‌ایم علی را بشناسیم. بیشتر مساعی ما دربارهٔ تنصیصات رسول اکرم صلی الله علیه وآله دربارهٔ علی علیه السلام و سب و شتم کسانی که این نصوص را نادیده گرفته‌اند بوده است، نه دربارهٔ شخصیت عینی مولا علی. غافل از این که این مشکی که عطار الهی بحق معرّف اوست خود بوی دلاویزی دارد و بیش از هر چیز لازم است مشامها را با این بوی خوش آشنا کرد. یعنی باید آشنا بود و آشنا کرد. معرفی عطار الهی به این منظور بوده که مردم با بوی خوش آن آشنا شوند، نه اینکه به گفتهٔ عطار قناعت ورزند و تمام وقت خویش را صرف بحث در معرفی وی کنند نه آشنایی با او.

آیا اگر **نهج‌البلاغه** از دیگران می‌بود با او همین گونه رفتار می‌شد؟ کشور ایران کانون شیعیان علی علیه السلام است و مردم ایران فارسی زبان‌اند. شما نگاهی به شرحها و ترجمه‌های فارسی **نهج‌البلاغه** بیفکنید و آنگاه در بارهٔ کارنامهٔ خودمان قضاوت کنید.

به طور کلی اخبار و احادیث شیعی و همچنین دعاهای شیعی، از نظر

معارف الهی و همچنین از نظر سایر مضامین با اخبار و احادیث و دعاهای مسلمانان غیر شیعی قابل مقایسه نیست. مسائلی که در **اصول کافی** یا **توحید** صدوق یا **احتجاج** طبرسی مطرح است، در هیچ کتاب غیر شیعی مطرح نیست. آنچه در کتب غیر شیعی در این زمینه مطرح است، احیاناً مسائلی است که می‌توان گفت قطعاً مجعول است، زیرا برخلاف نصوص و اصول قرآنی است و بوی تجسیم و تشبیه می‌دهد. اخیراً هاشم معروف حسنی در کتابی که به نام **دراسات فی‌الکافی للکلینی و الصحیح للبخاری** تألیف کرده است ابتکار خوبی به خرج داده، مقایسهٔ مختصری میان **صحیح** بخاری و **کافی** کلینی از نظر روایات مربوط به الهیات به عمل آورده است.

عقل شیعی

طرح مباحث الهیات به وسیلهٔ ائمهٔ اهل بیت علیهم السلام و تجزیه و تحلیل آن مسائل ـ که نمونهٔ آنها و در صدر آنها **نهج‌البلاغه** است ـ سبب شد که عقل شیعی از قدیم‌الایام به صورت عقل فلسفی درآید و البته این یک بدعت و چیز تازه در اسلام نبود، راهی است که خود قرآن پیش پای مسلمانان نهاده است و ائمه اهل بیت علیهم السلام به تبع تعلیمات قرآنی و به عنوان تفسیر قرآن، آن حقایق را ابراز و اظهار نمودند. اگر توبیخی هست متوجه دیگران است که این راه را نرفتند و وسیله را از دست دادند.

تاریخ نشان می‌دهد که از صدر اسلام، شیعه بیش از دیگران به سوی این مسائل گرایش داشته است. در میان اهل تسنن گروه معتزله که به شیعه نزدیکتر بودند گرایشی بدین جهت داشتند، ولی چنانکه می‌دانیم مزاج اجتماعی جماعت آن را نپذیرفت و تقریباً از قرن سوم به بعد منقرض شدند.

احمد امین مصری در جلد اول **ظُهر الاسلام** این مطلب را تصدیق

می‌کند. او پس از بحثی دربارۀ جنبش فلسفی در مصر به وسیلۀ فاطمیین که شیعی بودند، می‌گوید:

و لذلک کانت الفلسفة بالتشیع الصق منها بالتسنن نری ذلک فی العهد الفاطمی و العهد البویهی، و حتی فی‌العصور الاخیرة کانت فارس اکثر الاقطار عنایة بدراسة الفلسفة الاسلامیة و نشر کتبها، و لما جاء جمال‌الدین الافغانی مصر فی عصرنا الحدیث و کان فیه نزعة تشیع و قد تعلم الفلسفة الاسلامیة بهذه الاقطار الفارسیة کان هوالذی نشر هذه الحرکة فی مصر.

فلسفه به تشیع بیش از تسنن می‌چسبد، و این را در عهد فاطمیون مصر و آل بویۀ ایران می‌بینیم. حتی در عصرهای اخیر نیز کشور ایران که شیعه است از تمام کشورهای اسلامی دیگر بیشتر به فلسفه عنایت داشت. سید جمال‌الدین اسدآبادی که تمایلات شیعی داشت و در ایران تحصیل فلسفه کرده بود، همینکه به مصر آمد یک جنبش فلسفی در آنجا به وجود آورد.

ولی احمد امین در اینکه چرا شیعه بیش از غیر شیعه تمایل فلسفی داشته است، عمداً یا سهواً دچار اشتباه می‌شود. او می‌گوید: علت تمایل بیشتر شیعه به بحثهای عقلی و فلسفی، باطنیگری و تمایل آنها به تأویل است. آنها برای توجیه باطنیگری خود ناچار بودند از فلسفه استمداد کنند، و بدین جهت مصر فاطمی و ایران بویهی و همچنین ایران صفوی و قاجاری بیشتر از سایر اقطار اسلامی تمایل فلسفی داشته است.

سخن احمد امین یاوه‌ای بیش نیست. این تمایل را ائمۀ شیعه به وجود آوردند. آنها بودند که در احتجاجات خود، در خطابه‌های خود، در

احادیث و روایات خود، و در دعاهای خود عالیترین و دقیقترین مسائل حکمت الهی را طرح کردند. **نهج‌البلاغه** یک نمونه از آن است. حتی از نظر احادیث نبوی، ما در روایات شیعه روایات بلندی می‌یابیم که در روایات غیر شیعی از رسول اکرم روایت نشده است. عقل شیعی اختصاص به فلسفه ندارد، درکلام و فقه و اصول فقه نیز امتیاز خاص دارد و ریشهٔ همه یک چیز است.

برخی دیگر این تفاوت را مربوط به «ملت شیعه» دانسته‌اند و گفته‌اند: چون شیعیان ایرانی بودند و ایرانیان شیعه بودند و مردم ایران مردمی متفکر و نازک‌اندیش بودند، با فکر و عقل نیرومند خود معارف شیعی را بالاتر بردند و به آن رنگ اسلامی دادند.

برتراند راسل در جلد دوم کتاب **تاریخ فلسفهٔ غرب** بر این اساس اظهار نظر می‌کند. راسل همچنان که مقتضای طبیعت و یا عادت اوست، بی‌ادبانه این مطلب را ادا می‌نماید. البته او در ادعای خود معذور است، زیرا او فلسفهٔ اسلامی را اساساً نمی‌شناسد و کوچکترین آگاهی از آن ندارد تا چه رسد که بخواهد مبدأ و منشأ آن را تشخیص دهد.

ما به طرفداران این طرز فکر می‌گوییم: اولاً نه همهٔ شیعیان ایرانی بودند و نه همهٔ ایرانیان شیعه بودند. آیا محمد بن یعقوب کلینی و محمد بن علی بن حسین بن بابویه قمی و محمدبن‌ابیطالب مازندرانی ایرانی بودند، اما محمدبن‌اسماعیل بخاری و ابوداود سجستانی و مسلم‌بن حجاج نیشابوری ایرانی نبودند؟ آیا سید رضی که جمع‌آوری‌کنندهٔ **نهج‌البلاغه** است ایرانی بود؟ آیا فاطمیین مصر ایرانی بودند؟...

چرا با نفوذ فاطمیین در مصر فکر فلسفی احیا می‌شود و با سقوط آنها آن فکر می‌میرد، و سپس به‌وسیلهٔ یک سید شیعهٔ ایرانی مجدداً احیا می‌شود؟!

حقیقت این است که سلسله‌جنبان این طرز تفکر و این نوع تمایل،

فقط و فقط ائمهٔ اهل بیت علیهم‌السلام بودند. همهٔ محققان اهل تسنن اعتراف دارند که علی علیه‌السلام حکیم اصحاب بود و عقل او با مقایسه با عقول دیگران، نوع دیگر بود. از ابوعلی سینا نقل شده که می‌گوید:

> کان علی علیه‌السلام بین اصحاب محمّد صلی‌الله‌علیه‌وآله کالمعقول بین المحسوس.
>
> یعنی علی در میان یاران رسول خدا مانند «کلی» در میان «جزئیات محسوسه» بود و یا مانند «عقول قاهره» نسبت به «اجسام مادیه» بود.

بدیهی است که طرز تفکر پیروان چنین امامی با مقایسه با دیگران تفاوت فاحش پیدا می‌کند.

احمد امین و برخی دیگر دچار توهمی دیگر شده‌اند. آنان در انتساب این نوع کلمات به علی علیه‌السلام تردید کرده‌اند و می‌گویند عرب قبل از فلسفهٔ یونان با این نوع بحثها و تجزیه و تحلیل‌ها و موشکافی‌ها آشنا نبود؛ این سخنان را بعدها آشنایان با فلسفهٔ یونان ساخته‌اند و به امام علی‌بن‌ابیطالب بسته‌اند!

ما هم می‌گوییم عرب با چنین کلمات و سخنانی آشنا نبود؛ نه تنها عرب آشنا نبود، غیر عرب هم آشنا نبود، یونان و فلسفهٔ یونان هم آشنا نبود. آقای احمد امین اول علی را در سطح اعرابی از قبیل ابوجهل و ابوسفیان از لحاظ اندیشه پایین می‌آورد و آنگاه صغری و کبری ترتیب می‌دهد! مگر عرب جاهلی با معانی و مفاهیمی که قرآن آورد آشنا بود؟! مگر علی تربیت شده و تعلیم یافتهٔ مخصوص پیامبر نبود؟! مگر پیامبر علی علیه‌السلام را به عنوان اعلم اصحاب خود معرفی نکرد؟! چه ضرورتی دارد که ما به خاطر حفظ شأن برخی از صحابه که در یک سطح عادی بوده‌اند،

شأن و مقام دیگری را که از عالیترین مقام عرفانی و افاضهٔ باطنی از برکت اسلام بهره‌مند بوده است انکار کنیم؟!

آقای احمد امین می‌گوید قبل از فلسفهٔ یونان مردم عرب با این معانی و مفاهیمی که در **نهج‌البلاغه** آمده است آشنا نبودند.

جواب این است که با معانی و مفاهیمی که در **نهج‌البلاغه** آمده است، بعد از فلسفهٔ یونان هم آشنا نشدند! نه تنها عرب آشنا نشد، مسلمانان غیر عرب هم آشنا نشدند! زیرا فلسفهٔ یونان هم آشنا نبود. اینها از مختصات فلسفهٔ اسلامی است؛ یعنی از مختصات اسلام است و فلاسفهٔ اسلام تدریجاً با الهام از مبادی اسلامی آنها را وارد فلسفهٔ خود کردند.

ارزش تعقلات فلسفی در مسائل ماوراء طبیعی

گفتیم که در **نهج‌البلاغه** مسائل الهی به دو گونه مطرح شده است. در یک گونهٔ آن، جهان محسوس با نظاماتی که در آن به کار رفته به عنوان «آیینه‌ای» که آگاهی و کمال پدیدآورندهٔ خود را ارائه می‌دهد مورد تأمل و جستجو قرار گرفته است. و در گونهٔ دیگر، اندیشه‌های تعقلی محض و محاسبات فلسفی خالص وارد عمل گردیده است. بیشترین بحثهای الهی **نهج‌البلاغه** را تفکرات عقلی محض و محاسبات فلسفی خالص تشکیل می‌دهد. دربارهٔ شؤون و صفات کمالیه و جلالیهٔ ذات حق تنها از شیوهٔ دوم استفاده شده است.

چنانکه می‌دانیم در ارزش این گونه بحثها و در به کاربردن این شیوهٔ تفکر شک و تردیدهایی هست. همواره افرادی بوده و هستند که این گونه بحثها را از نظر عقلی و یا شرعی و یا هر دو ناروا می‌دانند. در عصر ما گروهی ادعا می‌کنند که روح اسلام با اینچنین تجزیه و تحلیل‌ها ناسازگار است و مسلمین تحت تأثیر فلسفهٔ یونان نه به هدایت و الهام قرآن وارد این گونه مباحث شدند، و اگر دقیقاً تعلیمات قرآن را مد نظر قرار می‌دادند

خود را گرفتار این مباحث پرپیچ و تاب نمی‌کردند. این افراد به همین جهت در اصالت انتساب این قسمت از مباحث **نهج‌البلاغه** به علی علیه‌السلام تشکیک می‌کنند.

در قرن دوم و سوم هجری گروهی از نظر شرعی با این‌گونه بحثها مخالفت کردند. این گروه مدعی بودند که بر مسلمانان فرض است که به آنچه از ظواهر الفاظ ـ در همان حدی که عامهٔ مردم فهم می‌کنند ـ فهمیده می‌شود متعبد باشند و هرگونه سؤال و جواب و چون و چرایی بدعت است. احیاناً اگر فی‌المثل کسی دربارهٔ آیهٔ قرآن: «**اَلرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوىٰ**»[1] پرسش می‌کرد، اخم می‌کردند و ناراحت می‌شدند و طرح چنین سؤالی را ناروا می‌دانستند و می‌گفتند: «الکیفیة مجهولة والسؤال بدعة» یعنی حقیقت مطلب بر ما مجهول است و پرسش ممنوع[2]!

در قرن سوم، این گروه (که بعدها «اشاعره» نامیده شدند) بر معتزله که این گونه تعقلات را جایز می‌شمردند، پیروز شدند و این پیروزی ضربهٔ بزرگی بر حیات عقلی اسلام وارد آورد. اخباریین خود ما در قرنهای دهم تا چهاردهم و مخصوصاً در قرنهای دهم و یازدهم دنباله‌رو افکار اشاعره بودند. این از جنبهٔ شرعی.

اما از جنبهٔ عقلی. دراروپا به دنبال پیروزی روش حسی و تجربی بر روش قیاسی در طبیعیات، این فکر پیدا شد که روش تعقلی نه تنها در طبیعیات بلکه در هیچ‌جا اعتبار ندارد و تنها فلسفهٔ قابل اعتماد فلسفهٔ حسی است. نتیجهٔ طبیعی این نظر این بود که مسائل الهی مشکوک و غیر قابل اعتماد اعلام شود، زیرا از قلمرو مشاهدات حسی و تجربی بیرون است.

---

۱. طه/ ۵.

۲. رجوع شود به مقدمهٔ جلد پنجم **اصول فلسفه و روش رئالیسم**.

سابقهٔ موج اشعریگری در دنیای اسلام از یک طرف، موفقیتهای پیاپی و حیرت‌انگیز روش حسی و تجربی در طبیعیات از طرف دیگر، گروهی از نویسندگان مسلمان غیر شیعی را سخت به هیجان آورد و سبب پدیدآمدن یک نظر تلفیقی شد که هم از جنبهٔ شرعی و هم از جنبهٔ عقلی، به کار بردن روش تعقلی را در الهیات مردود اعلام کردند. از جنبهٔ شرعی مدعی شدند که از نظر قرآن تنها راه قابل اعتماد برای خداشناسی همان روش حسی و تجربی یعنی مطالعه در آفرینش است و آنچه غیر این است بیهوده است؛ قرآن در دهها آیهٔ خود در کمال صراحت مردم را به مطالعهٔ مظاهر طبیعت دعوت کرده است و کلید و رمز مبدأ و معاد را در طبیعت دانسته است. و از جنبهٔ عقلی گفته‌های فیلسوفان حسی اروپا را در گفته‌ها و نوشته‌های خود منعکس کردند.

فرید وجدی در کتاب **علی أطلال المذهب المادی** و سید ابوالحسن ندوی هندی در کتاب **ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمین** و نویسندگان «اخوان المسلمین» از قبیل سید قطب و غیره در کتابهای خود این نظر را تبلیغ و نظر مخالف را سخت تخطئه کردند.

ندوی در فصل «عبور مسلمان از جاهلیت به اسلام»، تحت عنوان «محکمات و بینات در الهیات» می‌گوید:

> پیامبران مردم را از ذات خدا و صفات او و آغاز و انجام جهان و سرنوشت نهایی بشر آگاه کردند و اطلاعاتی به رایگان در این زمینه‌ها در اختیار بشر قراردادند و او را از بحث در این مسائل که مبادی و مقدماتش در اختیار او نیست(زیرا این علوم ماوراء حس و طبیعت است و قلمرو علم و اندیشهٔ بشر منحصراً محسوسات است) بی‌نیاز ساختند، اما مردم این نعمت را قدر ندانستند و به بحث و فحص در این مسائل که جز گام

گذاشتن در منطقه‌های تاریک و مجهول نیست پرداختند[1].

همین نویسنده در فصلی دیگر از کتاب خود که دربارهٔ انحطاط مسلمین بحث می‌کند، تحت عنوان «کم اهمیت دادن به علوم مفید» علمای اسلام را اینچنین مورد انتقاد قرار می‌دهد:

دانشمندان و اندیشمندان اسلامی آن اندازه که به بحث دربارهٔ مابعدالطبیعه که از یونان آموخته بودند اهمیت دادند، به علوم تجربی و عملی اهمیت ندادند. مابعدالطبیعه و فلسفهٔ الهی یونانی چیزی جز همان معتقدات بت پرستی آنها که آب و رنگ فنی به آنها داده‌اند نیست؛ یک سلسله گمانها و حدسها و لفاظیهاست که حقیقت و معنی ندارد. خداوند مسلمانان را با تعلیمات آسمانی خود از بحث و فحص و تجزیه و تحلیل در این مسائل که بی‌شباهت به تجزیه و تحلیل‌های شیمیایی نیست بی‌نیاز ساخته است، اما مسلمانان این نعمت عظمیٰ را ناسپاسی کردند و نیرو و نبوغ خود را صرف در این مسائل کردند[2].

بدون شک نظر امثال فرید وجدی و ندوی نوعی «رجعت» اشعریگری است ولی به صورت مدرن و امروزی یعنی پیوندخورده با فلسفهٔ حسی.

ما فعلاً نمی‌توانیم از جنبهٔ فلسفی وارد بحث ارزش تعقلات فلسفی

---

۱. **ماذا خسرالعالم بانحطاط المسلمین**، چاپ چهارم، ص ۹۷.

۲. مصدر سابق، ص ۱۳۵.

بشویم؛ در مقالهٔ «ارزش معلومات» و مقالهٔ «پیدایش کثرت در ادراکات» کتاب **اصول فلسفه و روش رئالیسم** بحث نسبتاً کافی در این زمینه شده است. در اینجا سخن را از جنبهٔ قرآنی دنبال می‌کنیم که آیا قرآن کریم تنها راه تحقیق در الهیات را مطالعهٔ در طبیعت می‌داند و راه دیگری را به رسمیت نمی‌شناسد یا چنین نیست؟

ولی قبلاً یک نکته لازم است یادآوری شود و آن اینکه اختلاف نظر اشعری و غیراشعری در این نیست که آیا باید در مسائل الهی از منابع کتاب و سنت استفاده کرد یا نه، بلکه در شکل استفاده است. از نظر اشعریان استفاده باید به شکل تعبد باشد و بس؛ یعنی ما از آن جهت خداوند را به وحدت و علم و قدرت و سایر اسماء حسنیٰ توصیف می‌کنیم که در شرع وارد شده است، وگرنه ما نمی‌دانیم و نمی‌توانیم بدانیم خداوند موصوف به این اوصاف هست یا نه، زیرا اصول و مبادی اینها در اختیار ما نیست. پس ما باید بپذیریم که خدا چنین است، ولی نمی‌توانیم بدانیم و بفهمیم که خدا چنین است. نقش نصوص دینی در این زمینه این است که ما بدانیم از نظر دین چگونه باید فکر کنیم تا همان‌گونه فکر کنیم و چگونه باید معتقد باشیم تا همان‌گونه معتقد باشیم.

ولی طبق نظر مخالفان آنها این مطالب مانند هر مطلب عقلی و استدلالی دیگر قابل فهم است؛ یعنی اصول و مبادی‌ای در کار است که اگر بشر درست به آن اصول و مبادی واقف گردد، می‌تواند آنها را فهم کند. نقش نصوص شرعی این است که الهام‌بخش عقول و افکار و محرک اندیشه‌هاست، اصول و مبادی لازم و قابل درک را در اختیار می‌گذارد. اساساً در مورد مسائل فکری تعبد معنی ندارد. این که انسان طبق دستور و به اصطلاح «فرمایشی» بخواهد فکر و قضاوت کند و نتیجه بگیرد، مثل این است که در یک امر دیدنی بخواهد فرمایشی ببیند؛ از طرف بپرسد این شئ را چگونه ببینیم؟ بزرگ یا کوچک؟ سفید یا سیاه یا آبی؟ زیبا یا

زشت؟ تعبدی فکر کردن جز فکر نکردن و بدون فکر پذیرفتن معنی دیگر ندارد.

خلاصه اینکه سخن در این نیست که آیا بشر قادر است پا از تعلیمات اولیاء وحی فراتر بگذارد یا نه. معاذاللّٰه! فراتری وجود ندارد. آنچه به وسیلهٔ وحی و خاندان وحی رسیده است آخرین حد صعود و کمال معارف الهی است. سخن در استعداد عقل و اندیشهٔ بشری است که می‌تواند با ارائهٔ اصول و مبادی این مسائل، سیر علمی و عقلی بکند یا نه[1]؟

اما مسئلهٔ دعوت قرآن به تحقیق و مطالعه در طبیعت و وسیله‌بودن طبیعت برای شناخت خدا و ماوراء طبیعت. در این که توجه دادن فکر بشر به طبیعت و پدیده‌های خلقت به عنوان آیات معرفت الهی، یکی از اصول اساسی تعلیمات قرآن است و قرآن اصرار و ابرام فوق‌العاده دارد که مردم، زمین و آسمان و گیاه و حیوان و انسان را کاوش کنند و مورد جستجوی علمی قرار دهند جای سخن نیست، و در این که مسلمین در این راه آن طور که شایسته بود گام برنداشتند باز جای شک نیست. شاید علت اصلی این کندی همان فلسفهٔ یونان بود که قیاسی و تعقلی محض بود و حتی در طبیعیات هم از این روش استفاده می‌کرد. البته همان‌طور که تاریخ علوم گواهی می‌دهد دانشمندان اسلامی روش تجربی را مانند یونانیان بکلی به دور نیفکندند. مسلمین، مبتکر و مخترعِ اولیِ روش تجربی به شمار می‌روند. اروپا برخلاف آنچه معروف شده است مبتکر این روش نیست، بلکه دنباله‌رو مسلمین است.

---

۱. رجوع شود به مقدمهٔ جلد پنجم **اصول فلسفه و روش رئالیسم**.

ارزش مطالعه در آثار و آیات

با همهٔ اینها یک نکته قابل تأمل است و آن اینکه اهتمام عظیم قرآن به مطالعه در مخلوقات زمینی و آسمانی آیا به این صورت است که هر گونه راه دیگر را باطل شناخته است؟ یا قرآن همچنان که مردم را به مطالعهٔ «آیات» خدا دعوت کرده است، به نوعی دیگر تفکر نیز دعوت کرده است؟ اساساً ارزش مطالعه در مخلوقات و آثار آفرینش از نظر کمک به معارفی که مطلوب قرآن است و در این کتاب بزرگ آسمانی بدانها اشاره یا تصریح شده است چقدر است؟

حقیقت این است که میزان کمکی که مطالعه در آثار آفرینش می‌تواند بکند نسبت به مسائلی که صریحاً قرآن کریم آنها را عنوان کرده است اندک است. قرآن مسائلی در الهیات مطرح کرده که به هیچ وجه با مطالعهٔ در طبیعت و خلقت قابل تحقیق نیست.

ارزش مطالعه در آثار آفرینش این قدر است که به روشنی ثابت می‌کند قوهٔ مدبر و حکیم و علیمی جهان را تدبیر می‌کند. آیینه بودن جهان از نظر حسی و تجربی همین اندازه است که طبیعت ماورائی دارد و دست توانا و دانایی کارخانهٔ جهان را می‌گرداند.

ولی قرآن برای بشر به این اندازه قانع نیست که بداند دست توانا و دانا و حکیم و علیمی جهان را اداره می‌کند. این مطلب دربارهٔ سایر کتب آسمانی شاید صدق کند، اما دربارهٔ قرآن ـ که آخرین پیام آسمانی است و مطالب زیادی دربارهٔ خدا و ماوراء طبیعت طرح کرده است ـ به هیچ وجه صدق نمی‌کند.

مسائل تعقلی محض

اولین مسئلهٔ اساسی که مطالعهٔ آثار آفرینش به تنهایی قادر به جوابگویی آن نیست، واجب‌الوجود بودن و مخلوق نبودن خود آن قدرت ماوراء

طبیعی است. آیینهٔ جهان حداکثر این است که نشان‌دهندهٔ دست توانا و دانایی است که جهان را می‌گرداند، اما خود آن دست چه حال و وضعی دارد؟ آیا او خود مسخر دست دیگری است یا قائم به ذات است؟ اگر مسخر دست دیگری است، آن دست دیگر چگونه است؟ هدف قرآن تنها این نیست که بدانیم دستی دانا و توانا جهان را می‌گرداند؛ هدف این است که بدانیم گردانندهٔ اصلی «اللّه» است و «اللّه» مصداق «**لَیْسَ کَمِثْلِهِ شَیْءٌ**»[1] است، ذات مستجمع کمالات است، و به عبارت دیگر کمال مطلق است، و به تعبیر خود قرآن « **لَهُ الْمَثَلُ الْاَعْلیٰ**»[2] است. مطالعهٔ طبیعت چگونه می‌تواند ما را با چنین مفاهیمی آشنا سازد؟

مسئلهٔ دیگر وحدت و یگانگی خداوند است. قرآن این مسئله را به صورت استدلالی طرح کرده است و با یک «قیاس استثنائی» (به اصطلاح منطق) مطلب را ادا کرده است. برهانی که اقامه کرده همان است که فلسفهٔ اسلامی آن را «برهان تمانع» می‌خواند. گاهی از طریق تمانع علل فاعلی وارد شده است: « **لَوْ کانَ فیهِما اٰلِهَةٌ اِلَّا اللّٰهُ لَفَسَدَتا**»[3] و گاه از طریق تمانع علل غایی: «**مَااتَّخَذَ اللّٰهُ مِنْ وَلَدٍ وَما کانَ مَعَهُ مِنْ اِلٰهٍ اِذاً لَذَهَبَ کُلُّ اِلٰهٍ بِماخَلَقَ وَ لَعَلا بَعْضُهُمْ عَلیٰ بَعْضٍ**»[4] در آن بحث کرده است[5].

قرآن هرگز معرفت به یگانگی خدا را از طریق مطالعه در نظام خلقت موجودات بدان سان که اصل معرفت به خالق ماورائی را از آن راه تأکید کرده، توصیه نکرده است و چنین توصیه‌ای صحیح نبوده است.

درقرآن مسائلی از این قبیل مطرح است:

---

۱. شوری/ ۱۱.
۲. روم/ ۲۷.
۳. الانبیاء/ ۲۲.
۴. المؤمنون/ ۹۱.
۵. رجوع شود به جلد پنجم **اصول فلسفه**.

«لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ»[۱]، «وَلِلّٰهِ الْمَثَلُ الْاَعْلىٰ»[۲]، «لَهُ الْاَسْماءُ الْحُسْنىٰ»[۳]، «اَلْمَلِكُ الْقُدّوسُ السَّلامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيْمِنُ الْعَزيزُ الْجَبّارُ الْمُتَكَبِّرُ»[۴]، «اَيْنَما تُوَلّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللّٰه»[۵]، «هُوَ اللّٰهُ فِي السَّمٰواتِ وَفِي الْاَرْضِ»[۶]، «هُوَ الْاَوَّلُ وَالْاٰخِرُ وَالظّاهِرُ وَ الْباطِنُ»[۷]، «اَلْحَيُّ الْقَيّومُ»[۸]، «اَللّٰهُ الصَّمَدُ»[۹]، «لَمْ يَلِدْ وَ لَمْ يولَدْ»[۱۰]، «وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُواً اَحَدٌ»[۱۱].

قرآن این مسائل را برای چه منظوری طرح کرده است؟ آیا برای این بوده است که مسائلی نفهمیدنی و درک‌نشدنی که به قول ندوی اصول و مبادی‌اش در اختیار بشر نیست، بر بشر عرضه بدارد و از مردم بخواهد تعبداً بدون اینکه آنها را درک کنند بپذیرند، و یا واقعاً می‌خواسته است که مردم خدا را با این شؤون و صفات بشناسند؟ اگر خواسته است خداوند با این صفات شناخته شود از چه راه است؟ چگونه ممکن است مطالعهٔ در طبیعت ما را با این معارف آشنا نماید؟ مطالعهٔ در مخلوقات بر ما روشن می‌کند که خداوند علیم است؛ یعنی چیزی که ساخته است از روی علم و دانایی بوده است، ولی آنچه قرآن از ما می‌خواهد تنها این نیست که او آنچه را آفریده است از روی علم و دانایی بوده است بلکه این است

۱. شوری/ ۱۱.
۲. نحل/ ۶۰ .
۳.طه/ ۸ .
۴. حشر/ ۲۳.
۵. بقره/ ۱۱۵.
۶. انعام/ ۳.
۷. حدید/ ۳.
۸. بقره/ ۲۵۵.
۹. اخلاص/ ۲.
۱۰. اخلاص/ ۳.
۱۱. اخلاص/ ۴.

که: «اِنَّهُ بِکُلِّ شَیْءٍ عَلیمٌ»[۱]، «لایَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقالُ ذَرَّةٍ»[۲]، «قُلْ لَوْکانَ الْبَحْرُ مِداداً لِکَلِماتِ رَبّی»[۳] یعنی علم خداوند نامتناهی است، قدرتش نامتناهی است. چگونه و از کجا می‌توان از مشاهدهٔ عینی و حسی مخلوقات به نامتناهی بودن علم و قدرت پروردگار پی‌برد؟

در قرآن بسیار مسائل دیگر مطرح است از قبیل: کتب علوی، لوح محفوظ، لوح محو و اثبات، جبر و اختیار، وحی و اشراق و غیره که هیچکدام از آنها از طریق مطالعهٔ حسی مخلوقات قابل تحقیق نیست.

قرآن این مسائل را قطعاً به عنوان یک سلسله درسها القاء کرده است و از طرفی تدبر در این درسها را با آیاتی از قبیل: اَفَلایَتَدَبَّرونَ الْقُرْآنَ اَمْ عَلیٰ قُلوبٍ اَقْفالُها[۴]، کِتابٌ اَنْزَلْناهُ اِلَیْکَ مُبارَکٌ لِیَدَّبَّروا آیاتِهِ[۵] توصیه و تأکید کرده است. ناچار راهی را برای وصول به این حقایق معتبر می‌دانسته است و به عنوان یک سلسله مجهولات درک‌نشدنی القاء نمی‌کرده است.

دایرهٔ مسائلی که قرآن در زمینهٔ مسائل ماوراءالطبیعه مطرح کرده است بسیار وسیعتر از آن است که مطالعهٔ در مخلوقات مادی بتواند جوابگوی آنها باشد. همینها سبب شد که مسلمانان گاهی از طریق سیر و سلوک روحی و گاهی از طریق سلوک عقلی و فکری دنبال این مسائل را بگیرند.

من نمی‌دانم کسانی که مدعی می‌شوند قرآن در مسائل الهی تنها مطالعهٔ در مخلوقات را کافی دانسته است، دربارهٔ اینهمه مسائل متنوع که در قرآن مطرح است و از مختصات این کتاب مقدس آسمانی است چه

---

۱. شوری/ ۱۲.
۲. سبأ/ ۳.
۳. کهف/ ۱۰۹.
۴. محمد/ ۲۴.
۵. ص/ ۲۹.

می‌گویند؟

محرک و الهام‌بخش علی علیه‌السلام در طرح مسائلی که در دو فصل پیش بدانها اشاره کردیم، تنها و تنها تفسیر قرآن مجید است. اگر علی علیه‌السلام نبود شاید برای همیشه معارف عقلی قرآن بدون تفسیر می‌ماند.

اکنون که اندکی به ارزش این بحثها اشارت رفت، به ذکر نمونه‌هایی از **نهج‌البلاغه** می‌پردازیم.

ذات و صفات پروردگار

در این فصل نمونه‌هایی از بحثهای **نهج‌البلاغه** دربارهٔ مسائل مربوط به الهیات یعنی مسائل مربوط به ذات و صفات حق را ذکر می‌کنیم و سپس ارزیابی و مقایسهٔ مختصری به‌عمل می‌آوریم و بحث در این بخش **نهج‌البلاغه** را خاتمه می‌دهیم.

قبلاً لازم است از خوانندگان محترم معذرت بخواهم که در سه فصل اخیر و مخصوصاً این فصل، بحث ما جنبهٔ فنی و فلسفی به خود گرفته است و طبعاً مسائلی طرح می‌شود که بر اذهانی که با این گونه تجزیه و تحلیل‌ها آشنایی ندارند سنگین است.

چاره چیست؟ بحث دربارهٔ کتابی مانند **نهج‌البلاغه** اوج و حضیض‌ها و نشیب و فرازهایی دارد. ما به همین مناسبت بحث را به اصطلاح درز می‌گیریم و به ذکر چند نمونه قناعت می‌کنیم و اگر بخواهیم کلمه به کلمهٔ **نهج‌البلاغه** را شرح کنیم «مثنوی هفتاد من کاغذ شود».

ذات حق

آیا در **نهج‌البلاغه** دربارهٔ ذات حق و اینکه او چیست و چه تعریفی می‌توان برایش ذکر کرد بحثی شده است؟ بلی بحث شده است، زیاد هم بحث شده است، ولی همه در اطراف یک نکته دور می‌زند و آن اینکه ذات حق وجود بی‌حد و نهایت و هستی مطلق است و «ماهیت» ندارد، او ذاتی است محدودیت‌ناپذیر و بی‌مرز. هر موجودی از موجودات حد و مرز و نهایتی دارد، خواه آن موجود متحرک باشد و یا ساکن (موجود متحرک نیز دائماً مرزها را عوض می‌کند) ولی ذات حق حد و مرزی ندارد، و ماهیت که او را در نوع خاصی محدود کند و وجود محدودی را به او اختصاص دهد در او راه ندارد، هیچ زاویه‌ای از زوایای وجود از او خالی نیست، هیچ فقدانی در او راه ندارد؛ تنها فقدانی که در او راه دارد، فقدان فقدان است و تنها سلبی که دربارهٔ او صادق است سلب سلب است و تنها نفی و نیستی که وصف او واقع می‌شود نفی هر نقص و نیستی از قبیل مخلوقیت و معلولیت و محدودیت و کثرت و تجزی و نیازمندی است، و بالأخره تنها مرزی که او در آن مرز پا نمی‌گذارد مرز نیستی است. او با همه چیز است ولی در هیچ چیز نیست و هیچ‌چیز هم با او نیست؛ داخل در هیچ‌چیز نیست ولی از هیچ‌چیز هم بیرون نیست. او از هرگونه کیفیت و چگونگی و از هرگونه تشبیه و تمثیل منزه است، زیرا همهٔ اینها اوصاف یک موجود محدود و متعین و ماهیت‌دار است:

مَعَ کُلِّ شَیْءٍ لابِمُقارَنَةٍ وَ غَیْرَ کُلِّ شَیْءٍ لابِمُزایَلَةٍ[۱].

او با همه‌چیز هست ولی نه به این نحو که جفت و قرین چیزی واقع

---

۱. خطبهٔ ۱.

شود و در نتیجه آن چیز نیز قرین و همدوش او باشد، و مغایر با همه‌چیز است و عین اشیاء نیست ولی نه به این وجه که از اشیاء جدا باشد و وجودات اشیاء مرزی برای ذات او محسوب شود.

لَیْسَ فِی‌الْاَشیاءِ بِوالِجٍ وَلا عَنْها بِخارِجٍ[1].

او در اشیاء حلول نکرده است، زیرا حلول مستلزم محدودیت شئ حلول‌کننده و گنجایش‌پذیری اوست؛ در عین حال از هیچ چیز هم بیرون نیست زیرا بیرون بودن نیز خود مستلزم نوعی محدودیت است.

بانَ مِنَ‌الْاَشْیاءِ بِالْقَهْرِ لَها وَ الْقُدْرَةِ عَلَیْها وَ بانَتِ الْاَشْیاءُ مِنْهُ بِالْخُضوعِ لَهُ[2].

مغایرت و جدایی او از اشیاء به این است که او قاهر و قادر و مسلط بر آنهاست، و البته هرگز قاهر عین مقهور و قادر عین مقدور و مسلط عین مسخَّر نیست، و مغایرت و جدایی اشیاء از او به این نحو است که خاضع و مسخّر پیشگاه کبریایی او می‌باشند و هرگز آن که در ذات خود خاضع و مسخّر است (عین خضوع و اطاعت است) با آن که در ذات خود بی‌نیاز است، یکی نیست. جدایی و مغایرت حق با اشیاء به این نحو نیست که حد و مرزی آنها را از هم جدا کند، بلکه به ربوبیت و مربوبیت، کمال و نقص، و قوت و ضعف است.

در کلمات علی علیه‌السلام از این‌گونه سخن بسیار می‌توان یافت. همهٔ

---

۱. خطبهٔ ۱۸۴.

۲. خطبهٔ ۱۵۰.

مسائل دیگر که بعداً ذکر خواهد شد بر اساس این اصل است که ذات حق وجود مطلق و بی‌نهایت است و هیچ نوع حد و ماهیت و چگونگی دربارهٔ او صادق نیست.

□

وحدت حق، وحدت عددی نیست

یکی دیگر از مسائل توحیدی **نهج‌البلاغه** این است که وحدت ذات اقدس احدیت وحدت عددی نیست، نوعی دیگر از وحدت است. وحدت عددی یعنی وحدت چیزی که فرض تکرر وجود در او ممکن است. هرگاه ماهیتی از ماهیات و طبیعتی از طبایع را در نظر بگیریم که وجود یافته است، عقلاً فرض اینکه آن ماهیت فرد دیگر پیدا کند و بار دیگر وجود یابد ممکن است. در این‌گونه موارد وحدت افراد آن ماهیت وحدت عددی است. این وحدت در مقابل اثنینیت و کثرت است؛ یکی است یعنی دوتا نیست و قهراً این نوع از وحدت با صفت کمی (قلّت) متصف می‌شود، یعنی آن یک فرد نسبت به نقطهٔ مقابلش که دو یا چند فرد است کم است. ولی اگر وجود چیزی به نحوی باشد که فرض تکرر در او ممکن نیست ـ نمی‌گوییم وجود فرد دیگر محال است بلکه می‌گوییم فرض تکرر و فرض فرد دیگر غیر آن فرد ممکن نیست، زیرا بی‌حد و بی‌نهایت است و هر چه را مثل او و دوم او فرض کنیم یا خود اوست و یا چیزی هست که ثانی و دوم او نیست ـ در این گونه موارد وحدت عددی نیست؛ یعنی این وحدت در مقابل اثنینیت و کثرت نیست و معنی اینکه یکی است این نیست که دو تا نیست، بلکه این است که دوم برای او فرض نمی‌شود.

این مطلب را با یک تمثیل می‌توان روشن کرد: می‌دانیم که دانشمندان جهان دربارهٔ تناهی یا عدم تناهی ابعاد عالم اختلاف نظر

دارند. بعضی مدعی لاتناهی ابعاد جهان‌اند و می‌گویند عالم اجسام را حد و نهایتی نیست. بعضی دیگر معتقدند که ابعاد جهان محدود است و از هر طرف که برویم بالأخره به جایی خواهیم رسید که پس از آن جایی نیست. مسئلهٔ دیگری نیز محل بحث است و آن اینکه آیا جهان جسمانی منحصر است به جهانی که ما در آن زندگی می‌کنیم و یا یک و یا چند جهان دیگر نیز وجود دارد؟

بدیهی است که فرض جهان جسمانی دیگر غیر از جهان ما فرع بر این است که جهان جسمانی ما محدود و متناهی باشد. تنها در این صورت است که می‌توان فرض کرد مثلاً دو جهان جسمانی و هر کدام محدود به ابعادی معین وجود داشته باشد. اما اگر فرض کنیم جهان جسمانی ما نامحدود است، فرض جهانی دیگر غیر ممکن است زیرا هرچه را جهانی دیگر فرض کنیم خود همین جهان و یا جزئی از این جهان خواهد بود.

فرض وجودی دیگر مانند وجود ذات احدیت با توجه به اینکه ذات حق وجود محض و انّیّت صرف و واقعیت مطلقه است، نظیر فرض جهان جسمانی دیگر در کنار جهان جسمانی غیر متناهی است، یعنی فرضی غیر ممکن است.

در **نهج‌البلاغه** مکرر در این باره بحث شده است که وحدت ذات حق وحدت عددی نیست و او با یکی بودن عددی توصیف نمی‌شود و تحت عدد درآمدن ذات حق ملازم است با محدودیت او:

«اَلْاَحَدُ لابِتَأْویلِ عَدَدٍ»[1] او یک است ولی نه یک عددی.

«لایُشْمَلُ بِحَدٍّ وَلایُحْسَبُ بِعَدٍّ»[2] هیچ حد و اندازه‌ای او را دربر نمی‌گیرد و با شمارش به حساب نمی‌آید.

---

۱. خطبهٔ ۱۵۰.

۲. خطبهٔ ۱۸۴.

«مَنْ اَشارَ اِلَیْهِ فَقَدْ حَدَّهُ وَ مَنْ حَدَّهُ فَقَدْ عَدَّهُ»[1] هر کس بدو اشاره کند او را محدود ساخته است و هر کس او را محدود سازد او را تحت شمارش درآورده‌است.

«مَنْ وَصَفَهُ فَقَدْ حَدَّهُ وَمَنْ حَدَّهُ فَقَدْ عَدَّهُ وَ مَنْ عَدَّهُ فَقَدْ اَبْطَلَ اَزَلَهُ»[2] هرکس او را با صفتی (زائد بر ذات) توصیف کند او را محدود ساخته است و هر کس او را محدود سازد او را شماره کرده است و هر که او را شماره کند ازلیت و تقدم او را بر همه چیز از بین برده است.

«کُلُّ مُسَمًّی بِالْوَحْدَةِ غَیْرُهُ قَلیلٌ»[3] هر چیزی که با وحدت نامبرده شود کم است جز او که با اینکه واحد است به کمی و قلّت موصوف نمی‌شود.

چقدر زیبا و عمیق و پرمعنی است این جمله! این جمله می‌گوید هر چه جز ذات حق اگر واحد است کم هم هست؛ یعنی چیزی است که فرض فرد دیگر مثل او ممکن است، پس خود او وجود محدودی است و با اضافه شدن فرد دیگر بیشتر می‌شود. و اما ذات حق با اینکه واحد است به کمی و قلّت موصوف نمی‌شود زیرا وحدت او همان عظمت و شدت و لانهائی وجود و عدم تصور ثانی و مثل و مانند برای اوست.

این مسئله که وحدت حق وحدت عددی نیست، از اندیشه‌های بکر و بسیار عالی اسلامی است؛ در هیچ مکتب فکری دیگر سابقه ندارد. خود فلاسفهٔ اسلامی تدریجاً بر اثر تدبر در متون اصیل اسلامی بالخصوص کلمات علی علیه‌السلام به عمق این اندیشه پی‌بردند و آن را رسماً در فلسفهٔ الهی وارد کردند. در کلمات قدما از حکمای اسلامی از قبیل فارابی و بوعلی اثری از این اندیشهٔ لطیف دیده نمی‌شود. حکمای متأخر که این اندیشه را وارد فلسفهٔ خود کردند، نام این نوع وحدت را «وحدت حقهٔ

۱.خطبهٔ ۱.
۲. خطبهٔ ۱۵۰.
۳. خطبهٔ ۶۳ .

حقیقیه» اصطلاح کردند.
□

اولیت و آخریت و ظاهریت و باطنیت حق

از جمله بحثهای **نهج‌البلاغه** بحثهایی است دربارهٔ اینکه خداوند هم اول است و هم آخر، هم ظاهر است و هم باطن. البته این بحث مانند سایر مباحث مقتبس از قرآن مجید است و فعلاً ما در مقام استناد به قرآن مجید نیستیم. خداوند اول است نه اولیت زمانی تا با آخریت او مغایر باشد، و ظاهر است نه به معنی اینکه محسوس به حواس است تا با باطن بودن او دو معنی و دو جهت مختلف باشد. اولیت او عین آخریت، و ظاهریت او عین باطنیت اوست.

اَلْحَمْدُلِلّهِ الَّذی لَمْ یَسْبِقْ لَهُ حالٌ حالاً فَیَکونَ اَوَّلاً قَبْلَ اَنْ یَکونَ اٰخِراً وَ یَکونَ ظاهِراً قَبْلَ اَنْ یَکونَ باطِناً... وَکُلُّ ظاهِرٍ غَیْرُهُ غَیْرُ باطِنٍ وَکُلُّ باطِنٍ غَیْرُهُ غَیْرُ ظاهِرٍ[۱].

سپاس خدای را که هیچ حال و صفتی از او بر حال و صفتی دیگر تقدم ندارد تا اولیت او مقدم بر آخریتش و ظاهریت او مقدم بر باطنیتش بوده باشد... هر پیدایی جز او فقط پیداست و دیگر پنهان نیست و هر پنهانی جز او فقط پنهان است و دیگر پیدا نیست. اوست که در عین اینکه پیداست پنهان است و در عین اینکه پنهان است پیداست.

لا تَصْحَبُهُ الْاَوْقاتُ وَ لاتَرْفِدُهُ الْاَدَواتُ، سَبَقَ الْاَوْقاتَ کَوْنُهُ

۱. خطبهٔ ۶۳.

وَالْعَدَمَ وُجودُهُ وَالْاِبْتِداءَ اَزَلُهُ[1].

زمانها او را همراهی نمی‌کنند (در مرتبهٔ ذات او زمان وجود ندارد) و اسباب و ابزارها او را کمک نمی‌کنند. هستی او بر زمانها، و وجود او بر نیستی، و ازلیت او بر هر آغازی تقدم دارد.

تقدم ذات حق بر زمان و بر هر نیستی و بر هر آغاز و ابتدایی، یکی از لطیفترین اندیشه‌های حکمت الهی است و معنی ازلیت حق فقط این نیست که او همیشه بوده است؛ شک نیست که همیشه بوده است، اما همیشه بودن یعنی زمانی نبوده که او نبوده است. ازلیت حق فوق همیشه‌بودن است، زیرا «همیشه بودن» مستلزم فرض زمان است؛ ذات حق علاوه بر اینکه با همهٔ زمانها بوده است، بر همه چیز حتی بر زمان تقدم دارد و این است معنی «ازلیت» او. از اینجا معلوم می‌شود که تقدم او نوعی دیگر غیر از تقدم زمانی است.

اَلْحَمْدُلِلّهِ الدّالِّ عَلیٰ وُجودِهِ بِخَلْقِهِ وَ بِمُحْدَثِ خَلْقِهِ عَلیٰ اَزَلِیَّتِهِ وَ بِاشْتِباهِهِمْ عَلیٰ اَنْ لاشَبَهَ لَهُ لاتَسْتَلِمُهُ الْمَشاعِرُ وَ لاتَحْجُبُهُ السَّواتِرُ[2].

سپاس خدای را که آفرینش دلیل بر هستی او و حدوث مخلوقاتش دلیل بر ازلیت او و مانندداشتن مخلوقاتش دلیل بر بیمانندی اوست. از حواس پنهان است و دست حواس به دامن کبریایی‌اش نمی‌رسد، و در عین حال هویداست و هیچ چیزی

---

۱. خطبهٔ ۱۸۴.

۲. خطبهٔ ۱۵۰.

نمی‌تواند مانع و حاجب و پردهٔ وجودش شود.

یعنی او هم پیداست و هم پنهان است؛ او در ذات خود پیداست اما از حواس انسان پنهان است. پنهانی او از حواس انسان از ناحیهٔ محدودیت حواس است نه از ناحیهٔ ذات او.

در جای خود ثابت شده است که وجود مساوی با ظهور است، و هرچه وجودْ کاملتر و قویتر باشد ظاهرتر است و بر عکس هرچه ضعیفتر و با عدم مخلوط‌تر باشد از خود و از غیر پنهانتر است.

برای هر چیز دو نوع وجود است: «وجود فی‌نفسه» و «وجود برای ما». وجود هر چیزی برای ما وابسته است به ساختمان قوای ادراکی ما و به شرایط خاصی که باید باشد. و از این‌رو ظهور نیز بر دو قسم است: ظهور فی‌نفسه و ظهور برای ما.

حواس ما به حکم محدودیتی که دارد فقط قادر است موجودات مقید و محدود و دارای مثل و ضد را در خود منعکس کند. حواس ما از آن جهت رنگها و شکلها و آوازها و غیر اینها را درک می‌کنند که به مکان و زمان محدود می‌شوند؛ در یک جا هستند و در جایی دیگر نیستند، در یک زمان هستند و در زمانی دیگر نیستند، مثلاً اگر روشنی همیشه و همه جا به طور یکنواخت می‌بود قابل احساس نبود، اگر یک آواز به طور مداوم و یکنواخت شنیده شود هرگز شنیده نمی‌شود.

ذات حق که صرف‌الوجود و فعلیت محض است و هیچ مکان و زمان او را محدود نمی‌کند، نسبت به حواس ما باطن است اما او در ذات خود عین ظهور است و همان کمال ظهورش که ناشی از کمال وجودش است سبب خفای او از حواس ماست. جهت ظهور و جهت بطون در ذات او یکی است؛ او از آن جهت پنهان است که در نهایت پیدایی است. او از شدت ظهور در خفاست.

یـــا مَـــنْ هُـــوَاخْـــتَفیٰ لِـــفَرْطِ نـــورِه
اَلظّـــــاهِرُ الْـــــباطِنُ فـــی ظُـــهورِه[۱]

حجاب روی تو هم روی توست در همه‌حال
نـهان ز چشـم جـهانی ز بس کـه پـیدایـی

۱. **منظومهٔ** حاج ملا هادی سبزواری، ابتدای بخش حکمت.

مقایسه و داوری

اگر یک مقایسه ـ ولو به طور مختصر ـ میان منطق **نهج‌البلاغه** با منطق سایر مکتبهای فکری به عمل نیاید، ارزش واقعی بحثهای توحیدی **نهج‌البلاغه** روشن نمی‌شود. آنچه در فصل پیش به عنوان نمونه ذکر شد قسمت بسیار مختصری بود و از لحاظ نمونه هم چندان کافی به نظر نمی‌رسد، ولی فعلاً به همان اندازه قناعت می‌کنیم و به مقایسه می‌پردازیم.

دربارهٔ ذات و صفات حق، قبل از **نهج‌البلاغه** و بعد از آن، در شرق و غرب، در قدیم و جدید از طرف فلاسفه، عرفا، متکلمین بحثهای فراوان به عمل آمده است ولی با سبکها و روشهای دیگر. سبک و روش **نهج‌البلاغه** کاملاً ابتکاری و بی‌سابقه است. تنها زمینهٔ اندیشه‌های **نهج‌البلاغه** قرآن مجید است و بس. از قرآن مجید که بگذریم، هیچ‌گونه زمینهٔ دیگری برای بحثهای **نهج‌البلاغه** نخواهیم یافت.

قبلاً اشاره کردیم که برخی دانشمندان برای اینکه بتوانند زمینهٔ قبلی برای این مباحث فرض کنند، اصالت انتساب آنها را به علی علیه‌السلام مورد تردید قرار داده‌اند! و چنین فرض کرده‌اند که این بیانات در عصرهای

متأخرتر، پس از پدید آمدن افکار معتزله از یک طرف و اندیشه‌های یونانی از طرف دیگر پیدا شده است؛ غافل از آن که «چه نسبت خاک را با عالم پاک؟!» اندیشه‌های معتزلی یا یونانی کجا و افکار **نهج‌البلاغه**‌ای کجا!

نهج‌البلاغه و اندیشه‌های کلامی

در **نهج‌البلاغه** در عین اینکه خداوند متعال با اوصاف کمالیه توصیف شده است، هرگونه صفت «مقارن» و زائد بر ذات نفی شده است. از طرف دیگر، همچنان که می‌دانیم اشاعره طرفدار صفات زائد برذاتند و معتزله هرگونه صفت را نفی می‌کنند:

الاشعری بازدیاد قائلة وقال بالنیابة المعتزلة

همین امر سبب شده که بعضی بپندارند آنچه در **نهج‌البلاغه** در این زمینه آمده است در عصرهای متأخرتر ساخته شده و تحت تأثیر افکار معتزلی بوده است، و حال آنکه اگر فردی اندیشه‌شناس باشد می‌فهمد در **نهج‌البلاغه** که صفت نفی می‌شود، صفت محدود نفی می‌شود[1] و صفت نامحدود برای ذات نامحدود مستلزم عینیت ذات با صفات است نه انکار صفات آنچنانکه معتزله پنداشته‌اند. و اگر معتزله به چنین اندیشه‌ای رسیده بودند هرگز نفی صفات نکرده و قائل به «نیابت» ذات از صفات نمی‌شدند.

و همچنین است آنچه در خطبهٔ ۱۸۴ دربارهٔ حدوث کلام پروردگار آمده است. ممکن است توهم شود که آن چیزی که در این خطبه آمده است مربوط است به بحث در قدم و حدوث قرآن ـ که مدتها بازار داغی

---

۱. در خطبهٔ اول **نهج‌البلاغه** قبل از آن که بفرماید:«**وَ کَمالُ الْاِخْلاصِ لَهُ نَفْیُ الصِّفاتِ عَنْهُ**» می‌فرماید: «**اَلَّذی لَیْسَ لِصِفَتِهِ حَدٌّ مَحْدودٌ وَ لا نَعْتٌ مَوْجودٌ**».

در میان متکلمین اسلامی داشت ـ و آنچه در **نهج‌البلاغه** آمده است در آن عصرها یا عصرهای بعدتر الحاق شده است. ولی اندک دقت معلوم می‌دارد که بحث **نهج‌البلاغه** دربارهٔ حدوث و قدم قرآن ـ که یک بحث بی‌معنی است ـ نیست، بلکه دربارهٔ «امر» تکوینی و ارادهٔ انشائی پروردگار است. علی می‌فرماید امر پروردگار و ارادهٔ انشائی پروردگار فعل اوست و به همین دلیل حادث و متأخر از ذات است، و اگر قدیم و در مرتبهٔ ذات باشد مستلزم ثانی و شریک برای ذات است:

> **یَقولُ لِمَنْ اَرادَکَوْنَهُ کُنْ فَیَکونُ، لابِصَوْتٍ یَقْرَعُ وَ لابِنِداءٍ یُسْمَعُ وَ اِنَّما کَلامُهُ سُبْحانَهُ فِعْلٌ مِنْهُ أَنْشَأَهُ وَ مَثَّلَهُ لَمْ یَکُنْ مِنْ قَبْلِ ذٰلِکَ کائِناً وَلَوْکانَ قَدیماً لَکانَ اِلٰهاً ثانِیاً.**
>
> یعنی هر چه را بخواهد باشد، می‌گوید «باش»! پس وجود می‌یابد. این گفتن، آوازی که دروازهٔ گوشها را بکوبد و یا فریادی که شنیده شود نیست. سخن از فعل اوست، وچون فعل اوست حادث است و در مرتبهٔ قبل موجود نبوده است، و اگر قدیم باشد خدای دوم خواهد بود.

بعلاوه، روایاتی که در این زمینه از علی علیه‌السلام رسیده است و فقط برخی از آنها در **نهج‌البلاغه** جمع شده است روایاتی مستند است و به زمان خود آن حضرت متصل می‌شود. بنابراین چه جای تردید است؟ و اگر شباهتی میان کلمات علی علیه‌السلام و برخی سخنان معتزله مشاهده شود، احتمالی که باید داده شود این است که معتزله از آن حضرت اقتباس کرده‌اند.

متکلمین اسلامی عموماً (اعم از شیعی و سنی، اشعری یا معتزلی) محور بحثهای خود را «حسن و قبح عقلی» قرار داده‌اند. این اصل که جز

یک اصل عملی اجتماعی بشری نیست، از نظر متکلمین در عالم الوهیت نیز جاری است و بر سنن تکوین هم حکومت می‌کند ولی ما در سراسر **نهج‌البلاغه** کوچکترین اشاره و استنادی به این اصل نمی‌بینیم، همچنان که در قرآن نیز اشاره‌ای بدان نیست، و اگر افکار و عقاید متکلمین در **نهج‌البلاغه** راه یافته بود در درجهٔ اول می‌بایست پای این اصل باز شده باشد.

نهج‌البلاغه و اندیشه‌های فلسفی

برخی دیگر که به کلماتی در **نهج‌البلاغه** از قبیل وجود و عدم و حدوث و قدم و مانند اینها برخورده‌اند، فرضیهٔ دیگری پیش آورده احتمال داده‌اند که این کلمات و اصطلاحات پس از آنکه فلسفهٔ یونانی وارد دنیای اسلام شده، به عمد و یا سهو در ردیف کلمات علی علیه‌السلام قرار گرفته است.

صاحبان این فرضیه نیز اگر از الفاظ عبور کرده، به معانی رسیده بودند چنین فرضی را ابراز نمی‌داشتند. سبک و روش استدلال در **نهج‌البلاغه** با سبک و روش فلاسفهٔ متقدم و معاصر سید رضی و حتی تا قرنها پس از سید رضی و گردآوری **نهج‌البلاغه** صددرصد متفاوت است.

فعلاً در الهیات فلسفهٔ یونان و اسکندریه بحثی نمی‌کنیم که در چه حد و پایه بوده است؛ بحث خود را به الهیاتی که از طرف فارابی و ابن سینا و خواجه نصیرالدین طوسی بیان شده است اختصاص می‌دهیم. البته شک نیست که فلاسفهٔ اسلامی تحت تأثیر و نفوذ تعلیمات اسلامی برخی مسائل را وارد فلسفه کردند که قبلاً نبود و بعلاوه در بیان و توجیه و استدلال بعضی مسائل دیگر ابتکاراتی به وجود آوردند؛ درعین حال با آنچه از **نهج‌البلاغه** می‌توان استفاده کرد تفاوتهایی دارد.

حضرت استاد علامهٔ طباطبایی (روحی فداه) در نشریهٔ «مکتب تشیع» شمارهٔ ۲ در مقدمهٔ بحث روایات معارف اسلامی می‌فرمایند:

این بیانات در فلسفهٔ الهیه یک رشته مطالب و مسائل را حل می‌کنند که علاوه بر اینکه در میان مسلمین مطرح نشده بوده و در میان اعراب مفهوم نبوده اساساً در میان کلمات فلاسفهٔ قبل از اسلام که کتبشان به عربی نقل شده عنوانی ندارند و در آثار حکمای اسلام که از عرب و عجم پیدا شده و آثاری از خود گذاشته‌اند یافت نمی‌شوند. این مسائل همان‌طور در حال ابهام مانده و هریک از شرّاح و باحثین به حسب گمان خود تفسیر می‌کردند تا تدریجاً راه آنها تا حدی روشن و در قرن یازده هجری حل شده و مفهوم گردیدند، مانند مسئلهٔ وحدت حقه (وحدت غیر عددی) در واجب و مسئلهٔ اینکه ثبوت وجود واجبی همان ثبوت وحدت اوست (وجود واجب چون وجود مطلق است مساوی با وحدت است) و اینکه واجب معلوم بالذات است و اینکه واجب خود به خود بلاواسطه شناخته می‌شود و همه چیز با واجب شناخته می‌شود نه به‌عکس...[1]

محور استدلالهای فلاسفهٔ پیشین اسلام از قبیل فارابی و بوعلی و خواجه نصیرالدین طوسی در مباحث مربوط به ذات و صفات و شؤون حق، از وحدت وبساطت و غنای ذاتی و علم و قدرت و مشیت و غیره «وجوب وجود» است؛ یعنی همه چیز دیگر از «وجوب وجود» استنتاج می‌شود و خود وجوب وجود از یک طریق غیرمستقیم اثبات می‌گردد؛ از این راه به اثبات می‌رسد که بدون فرض واجب‌الوجود، وجود ممکنات غیرقابل توجیه است. گرچه برهانی که براین مطلب اقامه می‌شود از نوع برهان خُلف نیست ولی از نظر غیر مستقیم بودن و خاصیت الزامی داشتن

---

۱. نشریهٔ سالانهٔ «مکتب تشیع»، شمارهٔ ۲، ص ۱۲۰.

مانند برهان خلف است و لهذا ذهن هرگز به ملاک «وجوب وجود» دست نمی‌یابد و «لم» مطلب را کشف نمی‌کند. بوعلی در **اشارات** بیان مخصوصی دارد و مدعی می‌شود که با آن بیان «لم» مطلب را کشف کرده است و لهذا برهان معروف خود را «برهان صدیقین» نامیده است، ولی حکمای بعد از او بیان او را برای توجیه «لم» مطلب کافی نشمرده‌اند.

در **نهج‌البلاغه** هرگز بر وجوب وجود به عنوان اصل توجیه کنندهٔ ممکنات تکیه نشده است. آنچه در این کتاب بر آن تکیه شده است همان چیزی است که ملاک واقعی وجوب وجود را بیان می‌کند، یعنی واقعیت محض و وجود صرف بودن ذات حق.

حضرت استاد در همان کتاب ضمن شرح معنی یک حدیث که در **توحید** صدوق از علی علیه‌السلام روایت شده می‌فرمایند:

> اساس بیان روی این اصل است که وجود حق سبحانه واقعیتی است که هیچ‌گونه محدودیت و نهایتی نمی‌پذیرد، زیرا وی واقعیت محض است که هر چیز واقعیت‌داری در حدود و خصوصیات وجودی خود به وی نیازمند است و هستی خاص خود را از وی دریافت می‌دارد[1].

آری آنچه در **نهج‌البلاغه** پایه و اساس همهٔ بحثها دربارهٔ ذات حق قرار گرفته این است که او هستی مطلق و نامحدود است، قید و حد به هیچ وجه در او راه ندارد، هیچ مکان و یا زمان و هیچ شیئی از او خالی نیست، او با همه چیز هست ولی هیچ چیز با او نیست و چون مطلق و بی‌حد است بر همه چیز حتی بر زمان و بر عدد و بر حد و اندازه (ماهیت) تقدم دارد؛

۱. همان کتاب، ص ۱۲۶.

یعنی زمان و مکان و عدد و حد و اندازه در مرتبهٔ افعال اوست و از فعل و صنع او انتزاع می‌شود، همه چیز از اوست و بازگشت همه چیز به اوست، او در همان حال که اول‌الاولین است آخرالاخرین است.

این است آنچه محور بحثهای **نهج‌البلاغه** است و در کتب فارابی و بوعلی و ابن رشد و غزالی و خواجه نصیرالدین طوسی نشانه‌ای از آن نمی‌توان یافت.

همچنان که استاد علامه متذکر شده‌اند این بحثهای عمیق در «الهیات‌بالمعنی الاخص» مبتنی بر یک سلسله مسائل دیگر است که در امور عامهٔ فلسفه به ثبوت رسیده است[1] و ما در اینجا نمی‌توانیم به ذکر آن مسائل و بیان مبتنی بودن این بحثها برآن مسائل بپردازیم.

وقتی که ما می‌بینیم اولاً مسائلی در **نهج‌البلاغه** مطرح است که در عصر سید رضی (گردآورندهٔ **نهج‌البلاغه**) در میان فلاسفهٔ جهان مطرح نبوده است از قبیل اینکه وحدت ذات واجب از نوع وحدت عددی نیست و عدد در مرتبهٔ متأخر از ذات اوست، و اینکه وجود او مساوی با وحدت است و دیگر بسیط‌الحقیقه بودن ذات واجب و با همه چیز بودن او و برخی مسائل دیگر؛ و ثانیاً می‌بینیم تکیه گاه بحث در این کتاب با بحثهای فلسفی متداول جهان تا امروز متفاوت است، چگونه می‌توانیم ادعا کنیم که این سخنان از طرف آشنایان با مفاهیم فلسفی آن روز اختراع شده است.

نهج‌البلاغه و اندیشه‌های فلسفی غرب

نهج‌البلاغه در تاریخ فلسفهٔ شرق سهم عظیم دارد. صدرالمتألهین که اندیشه‌های حکمت الهی را دگرگون ساخت، تحت تأثیر عمیق کلمات

۱. همان کتاب، ص ۱۵۷.

علی علیه‌السلام بود. روش او در مسائل توحید بر اساس استدلال از ذات به ذات و از ذات بر صفات و افعال است و همهٔ اینها مبتنی است بر صرف‌الوجودبودن واجب، و آن بر پایهٔ یک سلسله اصول کلی دیگر که در فلسفهٔ عامهٔ او مطرح است بنا شده است.

حکمت الهی شرق از برکت معارف اسلام بارور شد و استحکام یافت و بر یک سلسله اصول و مبادی خلل‌ناپذیر بنا شد، ولی حکمت الهی غرب از این مزایا محروم ماند. گرایش به فلسفهٔ مادی در غرب علل و موجبات فراوانی دارد که اکنون مجال شرح آنها نیست[۱]. به عقیدهٔ ما علت عمدهٔ آن، ناتوانی و نارسایی مفاهیم حکمت الهی غرب بود. اگر کسی بخواهد مقایسه‌ای در زمینهٔ بحثهایی که در این دو سه فصل اشاره شد به عمل آورد، لازم است در اطراف برهان وجودی که از آنسلم مقدس تا دکارت و اسپینوزا و لایب‌نیتس و کانت و غیره به بحث و رد و قبول آن پرداخته‌اند، مطالعه کند و آنگاه آن را با برهان صدیقین صدرالمتألهین که از اندیشه‌های اسلامی و مخصوصاً کلمات علی علیه‌السلام الهام یافته است مقایسه نماید تا ببیند «تفاوت ره از کجاست تا به کجا!».

۱. رجوع شود به کتاب **علل گرایش به مادیگری** تألیف مرتضی مطهری، بخش «نارساییهای مفاهیم فلسفی».

بخش سوم

سلوک و عبادت

سلوک و عبادت

عبادت در اسلام

عبادت و پرستش خداوند یکتا و ترک پرستش هر موجود دیگر، یکی از اصول تعلیمات پیامبران الهی است. تعلیمات هیچ پیامبری از عبادت خالی نبوده است.

چنانکه می‌دانیم در دیانت مقدسهٔ اسلام نیز عبادت سرلوحهٔ همهٔ تعلیمات است. چیزی که هست در اسلام عبادت به صورت یک سلسله تعلیمات جدا از زندگی که صرفاً به دنیای دیگر تعلق داشته باشد وجود ندارد؛ عبادات اسلامی با فلسفه‌های زندگی توأم است و در متن زندگی واقع است.

گذشته از اینکه برخی عبادات اسلامی به صورت مشترک و همکاری دسته‌جمعی صورت می‌گیرد، اسلام به عبادتهای فردی نیز آنچنان شکل داده است که متضمن انجام پاره‌ای از وظایف زندگی است. مثلاً نماز که مظهر کامل اظهار عبودیت است، چنان در اسلام شکل خاص یافته است که حتی فردی که می‌خواهد در گوشهٔ خلوت به تنهایی نماز بخواند خود به خود به انجام پاره‌ای از وظایف اخلاقی و اجتماعی از

قبیل نظافت، احترام به حقوق دیگران، وقت‌شناسی، جهت‌شناسی، ضبط احساسات، اعلام صلح و سلم با بندگان شایستهٔ خدا و غیره مقید می‌گردد.

از نظر اسلام هر کار خیر و مفیدی اگر با انگیزهٔ پاک خدایی توأم باشد عبادت است. لهذا درس خواندن، کار و کسب کردن، فعالیت اجتماعی کردن اگر للّه و فی اللّه باشد عبادت است.

در عین حال، اسلام نیز پاره‌ای تعلیمات دارد که فقط برای انجام مراسم عبادت وضع شده است از قبیل نماز و روزه، و این خود فلسفه‌ای خاص دارد.

□

درجات عبادتها

تلقی افراد از عبادت یکسان نیست، متفاوت است. از نظر برخی افراد عبادت نوعی معامله و معاوضه و مبادلهٔ کار و مزد است، کار فروشی و مزدبگیری است. همان طور که یک کارگر، روزانه نیروی کار خود را برای یک کارفرما مصرف می‌کند و مزد می‌گیرد، عابد نیز برای خدا زحمت می‌کشد و خم و راست می‌شود و طبعاً مزدی طلب می‌کند که البته آن مزد در جهان دیگر به او داده خواهد شد.

و همان طور که فایدهٔ کار برای کارگر در مزدی که از کارفرما می‌گیرد خلاصه می‌شود و اگر مزدی در کار نباشد نیرویش به هدر رفته است، فایدهٔ عبادت عابد نیز از نظر این گروه، همان مزد و اجری است که در جهان دیگر به او به صورت یک سلسله کالاهای مادی پرداخت می‌شود.

و اما اینکه هر کارفرما که مزدی می‌دهد به خاطر بهره‌ای است که از کار کارگر می‌برد و کارفرمای ملک وملکوت چه بهره‌ای می‌تواند از کار بندهٔ ضعیف ناتوان خود ببرد، و هم اینکه فرضاً اجر و مزد از جانب آن

کارفرمای بزرگ به صورت تفضل و بخشش انجام گیرد پس چرا این تفضل بدون صرف مقداری انرژی کار به او داده نمی‌شود، مسئله‌ای است که برای اینچنین عابدهایی هرگز مطرح نیست.

از نظر این گونه افراد تار وپود عبادت همین اعمال بدنی و حرکات محسوس ظاهری است که به وسیلهٔ زبان و سایر اعضای بدن صورت می‌گیرد.

این یک نوع تلقی است از عبادت که البته عامیانه و جاهلانه است، و به تعبیر بوعلی در نمط نهم **اشارات** خدانشناسانه است و تنها از مردم عامی و قاصر پذیرفته است.

تلقی دیگر از عبادت تلقی عارفانه است. بر حسب این تلقی، مسئلهٔ کارگر و کارفرما و مزد به شکلی که میان کارگر و کارفرما متداول است مطرح نیست و نمی‌تواند مطرح باشد. بر حسب این تلقی، عبادت نردبان قرب است، معراج انسان است، تعالی روان است، پرواز روح است به سوی کانون نامرئی هستی، پرورش استعدادهای روحی و ورزش نیروهای ملکوتی انسانی است، پیروزی روح بر بدن است، عالیترین عکس‌العمل سپاسگزارانهٔ انسان است از پدیدآورندهٔ خلقت، اظهار شیفتگی و عشق انسان است به کامل مطلق و جمیل علی‌الاطلاق، و بالأخره سلوک و سیر الی‌الله است.

بر حسب این تلقی، عبادت پیکری دارد و روحی، ظاهری دارد و معنی‌ای. آنچه به وسیلهٔ زبان و سایر اعضای بدن انجام می‌شود پیکره و قالب و ظاهر عبادت است، روح و معنی عبادت چیز دیگر است. روح عبادت وابستگی کامل دارد به مفهومی که عابد از عبادت دارد و به نوع تلقی او از عبادت و به انگیزه‌ای که او را به عبادت برانگیخته است و به بهره و حظی که از عبادت عملاً می‌برد و اینکه عبادت تا چه اندازه سلوک الی‌الله و گام برداشتن در بساط قرب باشد.

تلقی نهج‌البلاغه از عبادت

تلقی **نهج‌البلاغه** از عبادت چگونه است؟ تلقی **نهج‌البلاغه** از عبادت تلقی عارفانه است. بلکه سرچشمه و الهام‌بخش تلقیهای عارفانه از عبادتها در جهان اسلام، پس از قرآن مجید و سنت رسول‌اکرم کلمات علی و عبادتهای عارفانهٔ علی است.

چنانکه می‌دانیم یکی از وجهه‌های عالی و دور پرواز ادبیات اسلامی (چه در عربی و چه در فارسی) وجههٔ روابط عابدانه و عاشقانهٔ انسان است با ذات احدیت. اندیشه‌های نازک و ظریفی به عنوان خطابه، دعا، تمثیل، کنایه، به صورت نثر یا نظم در این زمینه به وجود آمده است که راستی تحسین آمیز و اعجاب‌انگیز است.

با مقایسه با اندیشه‌های ماقبل اسلام در قلمرو کشورهای اسلامی می‌توان فهمید که اسلام چه جهش عظیمی در اندیشه‌ها در جهت عمق و وسعت و لطف و رقت به وجود آورده است. اسلام از مردمی که بت یا انسان و یا آتش را می‌پرستیدند و بر اثر کوتاهی اندیشه مجسمه‌های ساختهٔ دست خود را معبود خود قرار می‌دادند و یا خدای لایزال را در حد پدر یک انسان تنزل می‌دادند و احیاناً پدر و پسر را یکی می‌دانستند و یا رسماً اهورامزدا را مجسم می‌دانستند و مجسمه‌اش را همه جا نصب می‌کردند، مردمی ساخت که مجردترین معانی و رقیقترین اندیشه‌ها و لطیفترین افکار و عالیترین تصورات را در مغز خود جای دادند.

چطور شد که یکمرتبه اندیشه‌ها عوض شد، منطقها تغییر کرد، افکار اوج گرفت، احساسات رقت یافت و متعالی شد و ارزشها دگرگون گشت؟

سبعهٔ معلقه و **نهج‌البلاغه** دو نسل متوالی هستند. هر دو نسل نمونهٔ فصاحت و بلاغت‌اند اما از نظر محتوا تفاوت از زمین تا آسمان است. در آن یکی هر چه هست وصف اسب است و نیزه و شتر و شبیخون و چشم و

ابرو و معاشقه و مدح و هجو افراد، و در این یکی عالیترین مفاهیم انسانی.

اکنون برای اینکه نوع تلقی **نهج‌البلاغه** از عبادت روشن شود، به ذکر نمونه‌هایی از کلمات علی می‌پردازیم و سخن خود را با جمله‌ای آغاز می‌کنیم که دربارهٔ تفاوت تلقیهای مردم از عبادت گفته شده است.

عبادت آزادگان

اِنَّ قَوْماً عَبَدُوا اللّٰهَ رَغْبَةً فَتِلْکَ عِبادَةُ التُّجّارِ، وَ اِنَّ قَوْماً عَبَدُوا اللّٰهَ رَهْبَةً فَتِلْکَ عِبادَةُ الْعَبِیدِ، وَ اِنَّ قَوْماً عَبَدُوا اللّٰهَ شُکْراً فَتِلْکَ عِبادَةُ الْاَحْرارِ[1].

همانا گروهی خدای را بـه انگـیزهٔ پـاداش مـی‌پرستند، ایـن عــبادت تــجارت‌پیشگان است، و گـروهی او را از تـرس می‌پرستند، این عبادت عبادت برده‌صفتان است، و گروهی او را برای آنکه او را سپاسگزاری کرده باشند مـی‌پرستند، ایـن عبادت آزادگان است.

لَوْلَمْ یَتَوَعَّدِ اللّٰهُ عَلیٰ مَعْصِیَتِهِ لَکانَ یَجِبُ اَنْ لایُعْصیٰ شُکْراً لِنِعَمِهِ[2].

فرضاً خداونـد کـیفری بـرای نـافرمانی مـعین نکـرده بـود، سپاسگزاری ایجاب می‌کرد که فرمانش تمرد نشود.

از کلمات آن حضرت است:

---

۱. **نهج‌البلاغه**، کلمات قصار، حکمت ۲۳۷.

۲. **نهج‌البلاغه**، کلمات قصار، حکمت ۲۹۰.

اِلٰهی ما عَبَدْتُکَ خَوْفاً مِنْ نارِکَ وَ لا طَمَعاً فی جَنَّتِکَ بَلْ وَجَدْتُکَ اَهْلاً لِلْعِبادَةِ فَعَبَدْتُکَ[۱].

من تو را به خاطر بیم از کیفرت و یا به خاطر طمع در بهشتت پرستش نکرده‌ام؛ من تو را بدان جهت پرستش کردم که شایستهٔ پرستش یافتم.

یاد حق

ریشهٔ همهٔ آثار معنوی اخلاقی و اجتماعی که در عبادت است در یک چیز است: یاد حق و غیر او را از یاد بردن. قرآن کریم در یک جا به اثر تربیتی و جنبهٔ تقویتی روحی عبادت اشاره می‌کند و می‌گوید: «نماز از کار بد و زشت باز می‌دارد» و در جای دیگر می‌گوید: «نماز را برای اینکه به یاد من باشی بپادار»، اشاره به اینکه انسان که نماز می‌خواند و در یاد خداست همواره در یاد دارد که ذات دانا و بینایی مراقب اوست و فراموش نمی‌کند که خودش بنده است.

ذکر خدا و یاد خدا که هدف عبادت است، دل را جلا می‌دهد و صفا می‌بخشد و آن را آمادهٔ تجلیات الهی قرار می‌دهد. علی دربارهٔ یاد حق که روح عبادت است چنین می‌فرماید:

اِنَّ اللّٰهَ سُبْحانَهُ وَ تَعالیٰ جَعَلَ الذِّکْرَ جِلاءً لِلْقُلوبِ، تَسْمَعُ بِهِ بَعْدَ الْوَقْرَةِ وَ تُبْصِرُ بِهِ بَعْدَ الْعَشْوَةِ وَتَنْقادُ بِهِ بَعْدَ الْمُعانَدَةِ وَ ما بَرِحَ لِلّٰهِ عَزَّتْ آلاؤُهُ فِی الْبُرْهَةِ بَعْدَ الْبُرْهَةِ وَ فی اَزْمانِ الْفَتَراتِ عِبادٌ ناجاهُمْ فی فِکَرِهِمْ وَکَلَّمَهُمْ فی ذاتِ عُقولِهِمْ[۲].

---

۱. بحار الانوار، ج ۴۱، ب ۱۰۱ / ص ۱۴ با اندکی اختلاف.

۲. خطبهٔ ۲۲۰.

خداوند یاد خود را صیقل دلها قرار داده است. دلها بدین‌وسیله از پس کری شنوا و از پس نابینایی بینا و از پس سرکشی و عناد رام می‌گردند. همواره چنین بوده و هست که خداوند متعال در هر برهه‌ای از زمان و در زمانهایی که پیامبری درمیان مردم نبوده است، بندگانی داشته و دارد که در سرّ ضمیر آنها با آنها راز می‌گوید و از راه عقلهایشان با آنان تکلم می‌کند.

در این کلمات خاصیت عجیب و تأثیر شگرف یاد حق در دلها بیان شده است تا جایی که دل قابل الهامگیری و مکالمهٔ با خدا می‌گردد.

حالات و مقامات

در همین خطبه حالات و مقامات و کرامتهایی که برای اهل معنی در پرتو عبادت رخ می‌دهد توضیح داده شده است. از آن جمله می‌فرماید:

قَدْ حَفَّتْ بِهِمُ الْمَلائِکَةُ وَ تَنَزَّلَتْ عَلَیْهِمُ السَّکینَةُ وَ فُتِحَتْ لَهُمْ اَبْوابُ السَّماءِ وَ اُعِدَّتْ لَهُمْ مَقاعِدُ الْکَراماتِ فی مَقامٍ اطَّلَعَ اللّٰهُ عَلَیْهِمْ فیهِ فَرَضِیَ سَعْیَهُمْ وَ حَمِدَ مَقامَهُمْ یَتَنَسَّمونَ بِدُعائِهِ رَوْحَ التَّجاوُزِ...

فرشتگان آنان را در میان گرفته‌اند، آرامش بر ایشان فرود آمده است، درهای ملکوت بر روی آنان گشوده شده است، جایگاه الطاف بی‌پایان الهی برایشان آماده گشته است، خداوند متعال مقام و درجهٔ آنان را که به وسیلهٔ بندگی به دست آورده‌اند دیده و عملشان را پسندیده و مقامشان را ستوده است. آنگاه که خداوند را می‌خوانند، بوی مغفرت و گذشت الهی را استشمام و پس‌رفتن پرده‌های تاریک گناه را احساس

می‌کنند.

شب مردان خدا

از دیدگاه نهج‌البلاغه دنیای عبادت دنیای دیگری است. دنیای عبادت آکنده از لذت است، لذتی که با لذت دنیای سه‌بعدی مادی قابل مقایسه نیست. دنیای عبادت پر از جوشش و جنبش و سیر و سفر است، اما سیر و سفری که «به مصر و عراق و شام» و یا هر شهر دیگر زمینی منتهی نمی‌شود؛ به شهری منتهی می‌شود «کو را نام نیست». دنیای عبادت شب و روز ندارد، زیرا همه روشنایی است، تیرگی و اندوه و کدورت ندارد، یکسره صفا و خلوص است. از نظر نهج‌البلاغه چه خوشبخت و سعادتمند است کسی که به این دنیا پا گذارد و نسیم جانبخش این دنیا او را نوازش دهد. آن کس که به این دنیا گام نهد، دیگر اهمیت نمی‌دهد که در دنیای ماده و جسم بر دیبا سر نهد یا بر خشت:

طوبیٰ لِنَفْسٍ اَدَّتْ اِلیٰ رَبِّها فَرْضَها وَ عَرَکَتْ بِجَنْبِها بُؤْسَها وَ هَجَرَتْ فِی‌اللَّیْلِ غُمْضَها حَتّیٰ اِذا غَلَبَ الْکَریٰ عَلَیْها افْتَرَشَتْ اَرْضَها وَ تَوَسَّدَتْ کَفَّها فی مَعْشَرٍ اَسْهَرَ عُیونَهُمْ خَوْفُ مَعادِهِمْ وَ تَجافَتْ عَنْ مَضاجِعِهِمْ جُنوبُهُمْ وَ هَمْهَمَتْ بِذِکْرِ رَبِّهِمْ شِفاهُهُمْ وَ تَقَشَّعَتْ بِطولِ اسْتِغْفارِهِمْ ذُنوبُهُمْ. اوُلٰئِکَ حِزْبُ‌اللّٰهِ، اَلا اِنَّ حِزْبَ اللّٰهِ هُمُ الْمُفْلِحونَ[1].

چه خوشبخت و سعادتمند است آن که فرایض پروردگار خویش را انجام می‌دهد (اللّٰه یار و حمد و قل‌هواللّٰه کار اوست) رنجها و ناراحتیها را (مانند سنگ آسیا دانه را) در زیر

---

۱. نامهٔ ۴۵.

پهلوی خود خرد می‌کند، شب هنگام از خواب دوری می‌گزیند و شب‌زنده‌داری می‌نماید، آنگاه که سپاه خواب حمله می‌آورد زمین را فرش و دست خود را بالش قرار می‌دهد، در گروهی است که نگرانی روز بازگشت خواب از چشمانشان ربوده، پهلوهاشان از خوابگاههاشان جا خالی می‌کنند، لبهاشان به ذکر پروردگارشان آهسته حرکت می‌کنند، ابر مظلم گناههایشان بر اثر استغفارهای مداومشان پس می‌رود. آنانند حزب خدا، همانا آنانند رستگاران!

شب مردان خدا روز جهان‌افروز است
روشنان را به حقیقت شب ظلمانی نیست

ترسیم چهرهٔ عبادت و عبّاد در نهج البلاغه

در فصل پیش طرز تلقی **نهج‌البلاغه** از عبادت بیان شد؛ معلوم شد که از نظر **نهج‌البلاغه** عبادت تنها انجام یک سلسله اعمال خشک و بی‌روح نیست. اعمال بدنی صورت و پیکرهٔ عبادت است، روح و معنی چیز دیگر است. اعمال بدنی آنگاه زنده و جاندار است و شایستهٔ نام واقعی عبادت است که با آن روح و معنی توأم باشد. عبادت واقعی نوعی خروج و انتقال از دنیای سه بعدی و قدم نهادن در دنیایی دیگر است، دنیایی که به نوبهٔ خود پر است از جوشش و جنبش و از واردات قلبی و لذتهای خاص به خود.

در **نهج‌البلاغه** مطالب مربوط به اهل سلوک و عبادت فراوان آمده است. به عبارت دیگر، ترسیمها از چهرهٔ عبادت و عبادت‌پیشگان شده است؛ گاهی سیمای عُبّاد و سُلاّک از نظر شب‌زنده‌داری‌ها، خوف و خشیت‌ها، شوق و لذت‌ها، سوز و گدازها، آه و ناله‌ها، تلاوت قرآن‌ها ترسیم و نقاشی شده است، گاهی واردات قلبی و عنایات غیبی که در پرتو عبادت و مراقبه و جهاد نفس نصیبشان می‌گردد بیان شده است، گاهی

تأثیر عبادت از نظر «گناه زدایی» و محو آثار تیرهٔ گناهان مورد بحث قرار گرفته است، گاهی به اثر عبادت از نظر درمان پاره‌ای بیماریهای اخلاقی و عقده‌های روانی اشاره شده است و گاهی ذکری از لذتها و بهجتهای خالص و بی‌شائبه و بی‌رقیب عبّاد و زهّاد و سالکان راه به میان آمده است.

شب‌زنده‌داری‌ها

اَمَّا اللَّیْلُ فَصافّونَ اَقْدامَهُمْ تالینَ لِاَجْزاءِ الْقُرْانِ یُرَتِّلونَهُ تَرْتیلاً، یُحَزِّنونَ بِهِ اَنْفُسَهُمْ وَیَسْتَثیرونَ بِهِ دَواءَ دائِهِمَ، فَاِذا مَرّوا بِایَةٍ فیهاتَشْویقٌ رَکَنوا اِلَیْها طَمَعاً وَ تَطَلَّعَتْ نُفوسُهُمْ اِلَیْها شَوْقاً وَظَنّوا اَنَّها نَصْبُ اَعْیُنِهِمْ، وَ اِذا مَرّوا بِایَةٍ فیها تَخْویفٌ اَصْغَوْا اِلَیْها مَسامِعَ قُلوبِهِمْ وَظَنّوا اَنَّ زَفیرَ جَهَنَّمَ وَ شَهیقَها فی اُصولِ اٰذانِهِمْ، فَهُمْ حانونَ عَلیٰ اَوْساطِهِمْ، مُفْتَرِشونَ لِجِباهِهِمْ وَ اَکُفِّهِمْ وَ رُکَبِهِمْ وَ اَطْرافِ اَقْدامِهِمْ، یَطْلُبونَ اِلَی‌اللّٰهِ تَعالیٰ فی فَکاکِ رِقابِهِمْ، وَاَمَّا النَّهارُ فَحُلَماءُ عُلَماءُ اَبْرارٌ اَتْقِیاءُ[1].

شبها پاهای خود را برای عبادت جفت می‌کنند، آیات قرآن را با آرامی و شمرده شمرده تلاوت می‌نمایند، با زمزمهٔ آن آیات و دقت در معنی آنها غمی عارفانه در دل خود ایجاد می‌کنند و دوای دردهای خویش را بدین وسیله ظاهر می‌سازند، هر چه از زبان قرآن می‌شنوند مثل این است که به چشم می‌بینند، هر گاه به آیه‌ای از آیات رحمت می‌رسند بدان طمع می‌بندند و قلبشان از شوق لبریز می‌گردد، چنین می‌نماید که نصب‌العین

۱. خطبهٔ ۱۹۱.

آنهاست، و چون به آیه‌ای از آیات قهر و غضب می‌رسند بدان گوش فرا می‌دهند و مانند این است که آهنگ بالا و پایین رفتن شعله‌های جهنم به گوششان می‌رسد، کمرها را به عبادت خم کرده پیشانیها و کف دستها و زانوها و سر انگشت پاها به خاک می‌سایند و از خداوند آزادی خویش را می‌طلبند. همینها که چنین شب‌زنده‌داری می‌کنند و تا این حد روحشان به دنیای دیگر پیوسته است، روزها مردانی هستند اجتماعی، بردبار، دانا، نیک و پارسا.

واردات قلبی

قَدْ اَحْییٰ عَقْلَهُ وَ اَماتَ نَفْسَهُ، حَتّیٰ دَقَّ جَلیلُهُ وَ لَطُفَ غَلیظُهُ وَ بَرَقَ لَهُ لامِعٌ کَثیرُالْبَرْقِ، فَاَبانَ لَهُ الطَّریقَ وَ سَلَکَ بِهِ السَّبیلَ وَ تَدافَعَتْهُ الْاَبْوابُ اِلیٰ بابِ السَّلامَةِ، وَ ثَبَتَتْ رِجْلاهُ بِطُمَأْنینَةِ بَدَنِهِ فی قَرارِ الْاَمْنِ وَالرّاحَةِ بِمَا اسْتَعْمَلَ قَلْبَهُ وَ اَرْضیٰ رَبَّهُ[۱].

عقل خویش را زنده و نفس خویش را میرانده است، تا آنجا که ستبریهای بدن تبدیل به نازکی و خشونتهای روح تبدیل به نرمی شده است و برق پرنوری بر قلب او جهیده و راه را بر او روشن و او را به رهروی سوق داده است. پیوسته از این منزل به آن منزل برده شده است تا به آخرین منزل که منزل سلامت و بارانداز اقامت است رسیده و پاهایش همراه بدن آرام او در قرارگاه امن و آسایش، ثابت ایستاده است. اینهمه به موجب این است که دل و ضمیر خود را به کار گرفته و پروردگار

---

۱. خطبهٔ ۲۱۸.

خویش را خشنود ساخته است.

در این جمله‌ها ـ چنانکه می‌بینیم ـ سخن از زندگی دیگری است که زندگی عقل خوانده شده است، سخن از مجاهده و میراندن نفس امّاره است، سخن از ریاضت بدن و روح است، سخن از برقی است که بر اثر مجاهده در دل سالک می‌جهد و دنیای او را روشن می‌کند، سخن از منازل و مراحلی است که یک روح مشتاق و سالک به ترتیب طی می‌کند تا به منزل مقصود که آخرین حد سیر و صعود معنوی بشر است می‌رسد:

یا اَیُّهَا الْاِنْسانُ اِنَّکَ کادِحٌ اِلیٰ رَبِّکَ کَدْحاً فَمُلاقیهِ[۱].

سخن از طمأنینه و آرامشی است که نصیب قلب ناآرام و پراضطراب و پرظرفیت بشر در نهایت امر می‌گردد:

اَلا بِذِکْرِ اللّٰهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلوبُ[۲].

در خطبهٔ ۲۲۸ اهتمام این طبقه به زندگی دل چنین توصیف شده است:

یَرَوْنَ اَهْلَ الدُّنْیا یُعَظِّمونَ مَوْتَ اَجْسادِهِمْ وَ هُمْ اَشَدُّ اِعْظاماً لِمَوْتِ قُلوبِ اَحْیائِهِمْ.
اهل دنیا مردن بدن خویش را بزرگ می‌شمارند اما آنها برای

---

۱. انشقاق/ ۶.
۲. رعد/ ۲۸.

مـردن دل خـودشان اهـمیت قـائل هسـتند و آن را بـزرگتر می‌شمارند.

خلسه‌ها و جذبه‌هایی که روحهای مستعد را مـی‌رباید و بـدان سـو می‌کشد، اینچنین بیان شده است:

صَحِبُوا الدُّنْیا بِاَبْدانٍ اَرْواحُها مُعَلَّقَةٌ بِالْمَحَلِّ الْاَعْلیٰ[۱].

با دنیا و اهل دنیا با بدنهایی معاشرت کردند که روحـهای آن بدنها به بالاترین جایگاهها پیوسته بود.

لَوْلاَ الْاَجَلُ الَّذی کَتَبَ‌اللّٰهُ عَلَیْهِمْ لَمْ تَسْتَقِرَّ اَرْواحُهُمْ فی اَجْسادِهِمْ طَرْفَةَ عَیْنٍ شَوْقاً اِلَی الثَّوابِ وَ خَوْفاً مِنَ الْعِقابِ[۲].

اگر اجل مقدّر و محتوم آنها نبود، روحهای آنها در بدنهاشان یک چشم به هم زدن باقی نمی‌ماند از شدت عشق و شوق به کرامتهای الهی و خوف از عقوبتهای او.

قَدْ اَخْلَصَ لِلّٰهِ فَاسْتَخْلَصَهُ[۳].

او خود را و عمل خود را برای خدا خالص کرده است، خداوند نیز به لطف و عنایت خاص خویش او را مخصوص خـویش قرار داده است.

علوم افاضی و اشراقی کـه در نـتیجهٔ تـهذیب نـفس و طـی طـریق

---

۱. حکمت ۱۴۷ .

۲. خطبهٔ ۱۹۱ .

۳. خطبهٔ ۸۵ .

عبودیت بر قلب سالکان راه سرازیر می‌شود و یقین جازمی که نصیب آنان می‌گردد، اینچنین بیان شده است:

هَجَمَ بِهِمُ الْعِلْمُ عَلیٰ حَقیقَةِ الْبَصیرَةِ وَ باشَروا رَوْحَ الْیَقینِ وَ اسْتَلانوا مَااسْتَوْعَرَهُ الْمُتْرَفونَ وَ اَنِسوا بِمَا اسْتَوْحَشَ مِنْهُ الْجاهِلونَ[1].

علمی که بر پایهٔ بینش کامل است بر قلبهای آنان هجوم آورده است، روح یقین را لمس کرده‌اند، آنچه بر اهل تنعم سخت و دشوار است بر آنان نرم گشته است و با آن چیزی که جاهلان از آن در وحشتند انس گرفته‌اند.

گناه‌زدایی

از نظر تعلیمات اسلامی، هر گناه اثری تاریک‌کننده و کدورت‌آور بر دل آدمی باقی می‌گذارد و در نتیجه میل و رغبت به کارهای نیک و خدایی کاهش می‌گیرد و رغبت به گناهان دیگر افزایش می‌یابد.

متقابلاً عبادت و بندگی و در یاد خدا بودن وجدان مذهبی انسان را پرورش می‌دهد، میل و رغبت به کار نیک را افزون می‌کند و از میل و رغبت به شر و فساد و گناه می‌کاهد؛ یعنی تیرگیهای ناشی از گناهان را زایل می‌گرداند و میل به خیر و نیکی را جایگزین آن می‌سازد.

در **نهج‌البلاغه** خطبه‌ای هست که دربارهٔ نماز، زکات و اداء امانت بحث کرده است. پس از توصیه و تأکیدهایی دربارهٔ نماز، می‌فرماید:

وَ اِنَّها لَتَحُتُّ الذُّنوبَ حَتَّ الْوَرَقِ وَ تُطْلِقُها اِطْلاقَ الرِّبَقِ وَ

---

۱. حکمت ۱۴۷ .

شَبَّهَها رَسولُ‌اللّٰهِ صلی‌الله‌علیه‌وآله بِالْحَمَّةِ تَکونُ عَلیٰ بابِ الرَّجُلِ فَهُوَ یَغْتَسِلُ مِنْها فِی‌الْیَوْمِ وَاللَّیْلَةِ خَمْسَ مَرّاتٍ، فَما عَسیٰ اَنْ یَبْقیٰ عَلَیْهِ مِنَ الدَّرَنِ[1]؟

نماز گناهان را مانند برگ درخت می‌ریزد و گردنها را از ریسمان گناه آزاد می‌سازد. پیامبر خدا نماز را به چشمهٔ آب گرم که بر در خانهٔ شخص باشد و روزی پنج نوبت خود را در آن شستشو دهد تشبیه فرمود. آیا با چنین شستشوها چیزی از آلودگی بر بدن باقی می‌ماند؟

درمان اخلاقی

در خطبهٔ ۱۹۰ پس از اشاره به پاره‌ای از اخلاق رذیله از قبیل سرکشی، ظلم، کبر، می‌فرماید:

وَ عَنْ ذٰلِکَ ماحَرَسَ اللّٰهُ عِبادَهُ الْمُؤْمِنینَ بِالصَّلَواتِ وَ الزَّکَواتِ وَ مُجاهَدَةِ الصِّیامِ فِی الْاَیّامِ الْمَفْروضاتِ تَسْکیناً لِاَطْرافِهِمْ وَ تَخْشیعاً لِاَبْصارِهِمْ وَ تَذْلیلاً لِنُفوسِهِمْ وَ تَخْفیضاً لِقُلوبِهِمْ وَ اِذْهاباً لِلْخُیَلاءِ عَنْهُمْ.

چون بشر در معرض این آفات اخلاقی و بیماریهای روانی است، خداوند به وسیلهٔ نمازها و زکاتها و روزه‌ها بندگان مؤمن خود را از این آفات حراست و نگهبانی کرد. این عبادات دستها و پاها را از گناه بازمی‌دارند، چشمها را از خیرگی بازداشته به آنها خشوع می‌بخشند، نفوس را رام می‌گردانند، دلها را متواضع می‌نمایند و باد دماغ را زایل می‌سازند.

---

۱. خطبهٔ ۱۹۷.

انس و لذت

اَللّٰهُمَّ اِنَّکَ اٰنَسُ الْاٰنِسینَ لِاَوْلِیاءِکَ وَ اَحْضَرُ هُمْ بِالْکِفایَةِ لِلْمُتَوَکِّلینَ عَلَیْکَ، تُشاهِدُهُمْ فی‌سَرائِرِهِمْ وَ تَطَّلِعُ عَلَیْهِمْ فی ضَمائِرِهِمْ وَ تَعْلَمُ مَبْلَغَ بَصائِرِهِمْ، فَاَسْرارُهُمْ لَکَ مَکْشوفَةٌ وَ قُلوبُهُمْ اِلَیْکَ مَلْهوفَةٌ، اِنْ اَوْحَشَتْهُمُ الْغُرْبَةُ اٰنَسَهُمْ ذِکْرُکَ وَ اِنْ صُبَّتْ عَلَیْهِمُ الْمَصائِبُ لَجَأوا اِلَی الْاِسْتِجارَةِ بِکَ[1].

پروردگارا، تو از هر انیسی برای دوستانت انیس‌تری و از همهٔ آنها برای کسانی که به تو اعتماد کنند برای کارگزاری آماده‌تری. آنان را در باطن دلشان مشاهده می‌کنی و در اعماق ضمیرشان بر حال آنان آگاهی و میزان بصیرت و معرفتشان را می‌دانی. رازهای آنان نزد تو آشکار است و دلهای آنها در فراق تو بیتاب است. اگر تنهایی سبب وحشت آنان گردد، یاد تو مونسشان است و اگر سختیها بر آنان فرو ریزد به تو پناه می‌برند.

وَاِنَّ لِلذِّکْرِ لَاَهْلاً اَخَذوهُ مِنَ‌الدُّنْیا بَدَلاً[2].

همانا یاد خدا افراد شایسته‌ای دارد که آن را به جای همهٔ نعمتهای دنیا انتخاب کرده‌اند.

در خطبهٔ ۱۴۸ اشاره‌ای به مهدی موعود(عجّل اللّٰه فرجه الشریف) دارد و در آخر سخن، گروهی را در آخرالزمان یاد می‌کند که شجاعت و

---

۱. خطبهٔ ۲۲۵ .

۲. خطبهٔ ۲۲۰ .

حکمت و عبادت توأماً در آنان گرد آمده‌است. می‌فرماید:

ثُمَّ لَیُشْحَذَنَّ فیها قَوْمٌ شَحْذَ الْقَیْنِ النَّصْلَ، تُجْلیٰ بِالتَّنْزیلِ اَبْصارُهُمْ وَیُرْمیٰ بِالتَّفْسیرِ فی مَسامِعِهِمْ وَ یُغْبَقونَ کَأْسَ الْحِکْمَةِ بَعْدَ الصَّبوحِ.

سپس گروهی صیقل داده می‌شوند و مانند پیکان در دست آهنگر تیز و برّان می‌گردند، به وسیلهٔ قرآن پرده از دیده‌هایشان برداشته می‌شود و تفسیر و توضیح معانی قرآن در گوشهای آنان القا می‌گردد، جامهای پیاپی حکمت و معرفت را هر صبح و شام می‌نوشند و سرخوش بادهٔ معرفت می‌گردند.

بخش چهارم

حکومت و عدالت

نهج‌البلاغه و مسئلهٔ حکومت
ارزش عدالت
نتوان تماشاچی صحنه‌های بی‌عدالتی بود
علی عدالت را فدای مصلحت نمی‌کند
اعتراف به حقوق مردم
منطق کلیسا
منطق نهج‌البلاغه
حکمران امانتدار است نه مالک

حکومت و عدالت

نهج‌البلاغه و مسئلهٔ حکومت

از جمله مسائلی که در **نهج‌البلاغه** فراوان دربارهٔ آنها بحث شده است، مسائل مربوط به حکومت و عدالت است.

هر کسی که یک دوره **نهج‌البلاغه** را مطالعه کند، می‌بیند علی علیه‌السلام دربارهٔ حکومت و عدالت حساسیت خاصی دارد، اهمیت و ارزش فراوانی برای آنها قائل است. قطعاً برای کسانی که با اسلام آشنایی ندارند و برعکس با تعلیمات سایر ادیان جهانی آشنا می‌باشند، باعث تعجب است که چرا یک پیشوای دینی اینقدر به این‌گونه مسائل می‌پردازد! مگر اینها مربوط به دنیا و زندگی دنیا نیست؟ آخر یک پیشوای دینی را با دنیا و زندگی و مسائل اجتماعی چه کار؟!

و برعکس، کسی که با تعلیمات اسلامی آشناست و سوابق علی علیه‌السلام را می‌داند که در دامان مقدس پیغمبر مکرم اسلام پرورش یافته است، پیغمبر او را در کودکی از پدرش گرفته، در خانهٔ خود و روی دامان خود بزرگ کرده است و با تعلیم و تربیت مخصوص خود او را پرورش داده، رموز اسلام را به او آموخته، اصول و فروع اسلام را در جان او ریخته

است، دچار هیچ گونه تعجبی نمی‌شود بلکه برای او اگر جز این بود جای تعجب بود.

مگر قرآن کریم نمی‌فرماید:

لَقَدْ اَرْسَلْنا رُسُلَنا بِالْبَیِّناتِ وَ اَنْزَلْنا مَعَهُمُ الْکِتابَ وَ الْمیزانَ لِیَقومَ النّاسُ بِالْقِسْطِ[۱].

سوگند که ما پیامبران خویش را با دلایل روشن فرستادیم و با آنان کتاب و ترازو فرود آوردیم که میان مردم به عدالت قیام کنند.

در این آیهٔ کریمه برقراری عدالت به عنوان هدف بعثت همهٔ انبیا معرفی شده است. مقام قداست عدالت تا آنجا بالا رفته که پیامبران الهی به خاطر آن مبعوث شده‌اند. علیهذا چگونه ممکن است کسی مانند علی که شارح و مفسر قرآن و توضیح‌دهندهٔ اصول و فروع اسلام است، دربارهٔ این مسئله سکوت کند و یا در درجهٔ کمتری از اهمیت آن را قرار دهد؟

آنان که در تعلیمات خود توجهی به این مسائل ندارند و یا خیال می‌کنند این مسائل در حاشیه است و تنها مسائلی از قبیل طهارت و نجاست در متن دین است، لازم است در افکار و عقاید خود تجدید نظر نمایند.

ارزش و اعتبار

اولین مسئله‌ای که باید بحث شود همین است که ارزش و اهمیت این مسائل از نظر **نهج‌البلاغه** در چه درجه است، بلکه اساساً اسلام چه اهمیتی

۱. حدید / ۲۵.

به مسائل مربوط به حکومت و عدالت می‌دهد؟ بحث مفصل از حدود این مقالات خارج است اما اشارهٔ به آنها لازم است.

قرآن کریم آنجا که رسول اکرم را فرمان می‌دهد که خلافت و ولایت و زعامت علی علیه السلام را بعد از خودش به مردم ابلاغ کند، می‌فرماید:

> **یا اَیُّهَا الرَّسولُ بَلِّغْ مااُنْزِلَ اِلَیْکَ مِنْ رَبِّکَ وَ اِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَما بَلَّغْتَ رِسالَتَهُ**[1].
>
> ای فرستاده! این فرمان را که از ناحیهٔ پروردگارت فرود آمده به مردم برسان، اگر نکنی رسالت الهی را ابلاغ نکرده‌ای.

به کدام موضوع اسلامی این اندازه اهمیت داده شده است؟ کدام موضوع دیگر است که ابلاغ نکردن آن با عدم ابلاغ رسالت مساوی باشد؟

در جریان جنگ احد که مسلمین شکست خوردند و خبر کشته‌شدن پیغمبر اکرم پخش شد و گروهی از مسلمین پشت به جبهه کرده فرار کردند، قرآن کریم چنین می‌فرماید:

> **وَ ما مُحَمَّدٌ اِلاّ رَسولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ اَفَاِنْ ماتَ اَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلیٰ اَعْقابِکُمْ**[2].
>
> محمّد جز پیامبری که پیش از او نیز پیامبرانی آمده‌اند نیست. آیا اگر او بمیرد و یا در جنگ کشته شود شما فرار می‌کنید و دیگر کار از کار گذشته است؟!

---

۱. مائده / ۶۷.
۲. آل عمران / ۱۴۴.

حضرت استاد علامهٔ طباطبایی (روحی فداه) در مقالهٔ «ولایت و حکومت» از این آیه چنین استنباط فرموده‌اند که کشته شدن پیغمبر اکرم در جنگ نباید هیچ گونه وقفه‌ای در کار شما ایجاد کند؛ شما فوراً باید تحت لوای آن کس که پس از پیغمبر زعیم شماست به کار خود ادامه دهید. به عبارت دیگر، فرضاً پیغمبر کشته شود یا بمیرد، نظام اجتماعی و جنگی مسلمین نباید از هم بپاشد.

در حدیث است که پیغمبر اکرم فرمود: اگر سه نفر (حداقل) همسفر شدید، حتماً یکی از سه نفر را امیر و رئیس خود قرار دهید. از اینجا می‌توان فهمید که از نظر رسول‌اکرم هرج و مرج و فقدان یک قوهٔ حاکم بر اجتماع که منشأ حل اختلافات و پیونددهندهٔ افراد اجتماع با یکدیگر باشد، چه اندازه زیان‌آور است.

مسائل مربوط به حکومت و عدالت که در **نهج‌البلاغه** مطرح شده است فراوان است و ما به حول و قوهٔ الهی برخی از آنها را طرح می‌کنیم.

اولین مسئله که لازم است بحث شود ارزش و لزوم حکومت است. علی علیه السلام مکرر لزوم یک حکومت مقتدر را تصریح کرده است و با فکر خوارج ـ که در آغاز امر مدعی بودند با وجود قرآن از حکومت بی‌نیازیم ـ مبارزه کرده است. خوارج ـ همچنان که می‌دانیم ـ شعارشان «**لا حُکْمَ اِلّا لِلّه**» بود. این شعار از قرآن مجید اقتباس شده است و مفادش این است که فرمان (قانون) تنها از ناحیهٔ خداوند و یا از ناحیهٔ کسانی که خداوند به آنان اجازهٔ قانونگذاری داده است باید وضع شود. ولی خوارج این جمله را در ابتدا طور دیگر تعبیر می‌کردند و به تعبیر امیرالمؤمنین: از این کلمهٔ حق معنی باطلی را در نظر می‌گرفتند. حاصل تعبیر آنها این بود که بشر حق حکومت ندارد، حکومت منحصراً از آن خداست.

علی می‌فرماید: بلی، من هم می‌گویم «**لا حُکْمَ اِلّا لِلّه**» اما به این معنی که اختیار وضع قانون با خداست، لکن اینها می‌گویند حکومت و زعامت

هم با خداست، و این معقول نیست. قانون خدا بایست به وسیلهٔ افراد بشر اجرا شود. مردم را از فرمانروایی «نیک» یا «بد»[۱] چاره‌ای نیست. در پرتو حکومت و در سایهٔ حکومت است که مؤمن برای خدا کار می‌کند و کافر بهرهٔ دنیای خود را می‌برد و کارها به پایان خود می‌رسد. به وسیلهٔ حکومت است که مالیاتها جمع‌آوری، و با دشمن نبرد، و راهها امن، و حق ضعیف از قوی بازستانده می‌شود، تا آن وقتی که نیکان راحت گردند و از شر بدان راحتی به دست آید[۲].

علی علیه‌السلام مانند هر مرد الهی و رجل ربّانی دیگر، حکومت و زعامت را به عنوان یک پست و مقام دنیوی که اشباع‌کنندهٔ حس جاه‌طلبی بشر است و به عنوان هدف و ایده‌آل زندگی، سخت تحقیر می‌کند و آن را پشیزی نمی‌شمارد؛ آن را مانند سایر مظاهر مادی دنیا از استخوان خوکی که در دست انسان خوره‌داری باشد بی‌مقدارتر می‌شمارد، اما همین حکومت و زعامت را در مسیر اصلی و واقعی‌اش یعنی به عنوان وسیله‌ای برای اجرای عدالت و احقاق حق و خدمت به اجتماع، فوق‌العاده مقدس می‌شمارد و مانع دست یافتن حریف و رقیب فرصت‌طلب و استفاده‌جو می‌گردد، از شمشیر زدن برای حفظ و نگهداری‌اش از دستبرد چپاولگران دریغ نمی‌ورزد.

ابن عباس در دوران خلافت علی علیه‌السلام بر آن حضرت وارد شد در حالی که با دست خودش کفش کهنهٔ خویش را پینه می‌زد. از ابن عباس پرسید: قیمت این کفش چقدر است؟ ابن عباس گفت: هیچ. امام فرمود: ارزش همین کفش کهنه در نظر من از حکومت و امارت بر شما بیشتر است، مگر آنکه به وسیلهٔ آن عدالتی را اجرا کنم، حقی را به ذی‌حقی

---

۱. یعنی به فرض نبودن حکومت صالح، حکومت ناصالح که به هر حال نظام اجتماع را حفظ می‌کند از هرج و مرج و بی‌نظامی و زندگی جنگلی بهتر است.
۲. **نهج‌البلاغه**، خطبهٔ ۴۰.

برسانم، یا باطلی را از میان بردارم[۱].

در خطبهٔ ۲۱۴ بحثی کلی در مورد حقوق می‌کند و می‌فرماید: حقوق همواره طرفینی است. می‌فرماید: از جمله حقوق الهی حقوقی است که برای مردم بر مردم قرار داده است؛ آنها را چنان وضع کرده که هر حقی در برابر حقی دیگر قرار می‌گیرد؛ هر حقی به نفع یک فرد و یا یک جمعیت موجب حقی دیگر است که آنها را متعهد می‌کند؛ هر حقی آنگاه الزام‌آور می‌گردد که دیگری هم وظیفهٔ خود را در مورد حقوقی که بر عهده دارد انجام دهد.

پس از آن چنین به سخن ادامه می‌دهد:

وَ اَعْظَمُ مَاافْتَرَضَ سُبْحانَهُ مِنْ تِلْکَ الْحُقوقِ حَقُّ الْوالی عَلَی الرَّعِیَّةِ وَ حَقُّ الرَّعِیَّةِ عَلَی الْوالی، فَریضَةٌ فَرَضَها اللّٰهُ سُبْحانَهُ لِکُلٍّ عَلیٰ کُلٍّ، فَجَعَلَها نِظاماً لِاُلْفَتِهِمْ وَ عِزّاً لِدینِهِمْ، فَلَیْسَتْ تَصْلُحُ الرَّعِیَّةُ اِلّا بِصَلاحِ الْوُلاةِ وَ لا تَصْلُحُ الْوُلاةُ اِلّا بِاسْتِقامَةِ الرَّعِیَّةِ، فَاِذا اَدَّتِ الرَّعِیَّةُ اِلَی الْوالی حَقَّهُ وَ اَدَّی الْوالی اِلَی الرَّعِیَّةِ حَقَّها عَزَّ الْحَقُّ بَیْنَهُمْ وَ قامَتْ مَناهِجُ الدّینِ وَ اعْتَدَلَتْ مَعالِمُ الْعَدْلِ وَ جَرَتْ عَلیٰ اَذْلالِهَا السُّنَنُ فَصَلَحَ بِذٰلِکَ الزَّمانُ وَ طُمِعَ فی بَقاءِ الدَّوْلَةِ وَ یَئِسَتْ مَطامِعُ الْاَعْداءِ ...

بزرگترین این حقوق متقابل، حق حکومت بر مردم و حق مردم بر حکومت است. فریضهٔ الهی است که برای همه بر همه حقوقی مقرر فرموده. این حقوق را مایهٔ انتظام روابط مردم و عزت دین آنان قرار داده است. مردم هرگز روی صلاح و شایستگی نخواهند دید مگر حکومتشان صالح باشد و

---

۱. نهج‌البلاغه، خطبهٔ ۳۳.

حکومتها هرگز به صلاح نخواهند آمد مگر تودهٔ ملت استوار و بااستقامت شوند. هرگاه تودهٔ ملت به حقوق حکومت وفادار باشند و حکومت حقوق مردم را ادا کند، آن وقت است که «حق» در اجتماع محترم و حاکم خواهد شد؛ آن وقت است که ارکان دین بپا خواهد خاست؛ آن وقت است که نشانه‌ها و علائم عدل بدون هیچ‌گونه انحرافی ظاهر خواهد شد، و آن وقت است که سنتها در مجرای خود قرار خواهد گرفت و محیط و زمانه محبوب و دوست‌داشتنی می‌شود و دشمن از طمع بستن به چنین اجتماع محکم و استواری مأیوس خواهد شد.

ارزش عدالت

تعلیمات مقدس اسلام اولین تأثیری که گذاشت روی اندیشه‌ها و تفکرات گروندگان بود؛ نه تنها تعلیمات جدیدی در زمینهٔ جهان و انسان و اجتماع آورد بلکه طرز تفکر و نحوهٔ اندیشیدنها را عوض کرد.اهمیت این قسمت کمتر از اهمیت قسمت اول نیست.

هر معلمی معلومات تازه‌ای به شاگردان خود می‌دهد و هر مکتبی اطلاعات جدیدی در اختیار پیروان خود می‌گذارد، اما تنها برخی از معلمان و برخی از مکتبهاست که منطق جدیدی به شاگردان و پیروان خود می‌دهند و طرز تفکر آنان را تغییر داده، نحوهٔ اندیشیدنشان را دگرگون می‌سازند.

این مطلب نیازمند توضیح است. چگونه است که منطقها عوض می‌شود، طرز تفکر و نحوهٔ اندیشیدنها دگرگون می‌گردد؟

انسان، چه در مسائل علمی و چه در مسائل اجتماعی از آن جهت که یک موجود متفکر است استدلال می‌کند و در استدلالهای خود ـ خواه‌ناخواه ـ بر برخی اصول و مبادی تکیه می‌نماید و با تکیه به همان

اصول و مبادی است که استنتاج می‌نماید و قضاوت می‌کند.

تفاوت منطقها و طرز تفکرها در همان اصول و مبادی اولی است که در استدلالها و استنتاجها به کار می‌رود؛ در این است که چه نوع اصول و مبادیی نقطهٔ اتکا و پایهٔ استدلال و استنتاج قرار گرفته باشد. اینجاست که تفکرات و استنتاجات متفاوت می‌گردد.

در مسائل علمی تقریباً طرز تفکرها در هر زمانی میان آشنایان با روح علمی زمان یکسان است. اگر اختلافی هست، میان تفکرات عصرهای مختلف است ولی در مسائل اجتماعی حتی مردمان همزمان نیز همسان و همشکل نیستند، و این خود رازی دارد که اکنون مجال بحث در آن نیست.

بشر در برخورد با مسائل اجتماعی و اخلاقی ـ خواه‌ناخواه ـ به نوعی ارزیابی می‌پردازد؛ در ارزیابی خود برای آن مسائل درجات و مراتب یعنی ارزشهای مختلف قائل می‌شود و بر اساس همین درجه‌بندی‌ها و طبقه‌بندی‌هاست که نوع اصول و مبادیی که به کار می‌برد، با آنچه دیگری ارزیابی می‌کند متفاوت می‌شود و در نتیجه طرز تفکرها مختلف می‌گردد.

مثلاً عفاف، خصوصاً برای زن یک مسئلهٔ اجتماعی است. آیا همهٔ مردم در ارزیابی خود در بارهٔ این موضوع یک نوع فکر می‌کنند؟ البته نه، بی‌نهایت اختلاف است؛ برخی از مردم ارزش این موضوع را به حد صفر رسانده‌اند، پس این موضوع در اندیشه و تفکرات آنان هیچ نقش مؤثری ندارد؛ و بعضی بی‌نهایت ارزش قائلند و با نفی این ارزش برای حیات و زندگی ارزش قائل نیستند.

اسلام که طرز تفکرها را عوض کرد به این معنی است که ارزشها را بالا و پایین آورد؛ ارزشهایی که در حد صفر بود (مانند تقوا) در درجهٔ اعلیٰ قرار داد و بهای فوق‌العاده سنگین برای آنها تعیین کرد، و ارزشهای خیلی بالا از قبیل خون و نژاد و غیر آن را پایین آورده تا سرحد صفر رساند.

عدالت یکی از مسائلی است که به وسیلهٔ اسلام حیات و زندگی را از سر گرفت و ارزش فوق‌العاده یافت. اسلام به عدالت، تنها توصیه نکرد و یا تنها به اجرای آن قناعت نکرد بلکه عمده این است که ارزش آن را بالا برد. بهتر است این مطلب را از زبان علی علیه‌السلام در **نهج‌البلاغه** بشنویم.

فرد باهوش و نکته‌سنجی از امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام سؤال می‌کند:

اَلْعَدْلُ اَفْضَلُ اَمِ الْجودُ؟

آیا عدالت شریفتر و بالاتر است یا بخشندگی؟

مورد سؤال دو خصیصهٔ انسانی است. بشر همواره از ستم گریزان بوده‌است و همواره احسان و نیکی دیگری را که بدون چشمداشت پاداش انجام می‌داده، مورد تحسین و ستایش قرار داده است.

پاسخ پرسش بالا خیلی آسان به نظر می‌رسد: جود و بخشندگی از عدالت بالاتر است، زیرا عدالت رعایت حقوق دیگران و تجاوز نکردن به حدود و حقوق آنهاست، اما جود این است که آدمی با دست خود حقوق مسلّم خود را نثار غیر می‌کند. آن که عدالت می‌کند به حقوق دیگران تجاوز نمی‌کند و یا حافظ حقوق دیگران است از تجاوز و متجاوزان، و اما آن که جود می‌کند فداکاری می‌نماید و حق مسلّم خود را به دیگری تفویض می‌کند. پس جود بالاتر است.

واقعاً هم اگر تنها با معیارهای اخلاقی و فردی بسنجیم، مطلب از این قرار است؛ یعنی جود بیش از عدالت معرف و نشانهٔ کمال نفس و رقاء روح انسان است، اما ...

ولی علی علیه‌السلام برعکس نظر بالا جواب می‌دهد. علی علیه‌السلام به دو دلیل می‌گوید عدل از جود بالاتر است؛ یکی اینکه:

اَلْعَدْلُ یَضَعُ الْاُمورَ مَواضِعَها وَ الْجودُ یُخْرِجُها مِنْ جِهَتِها.

عدل جریانها را در مجرای طبیعی خود قرار می‌دهد، اما جود جریانها را از مجرای طبیعی خود خارج می‌سازد.

زیرا مفهوم عدالت این است که استحقاقهای طبیعی و واقعی در نظر گرفته شود و به هر کس مطابق آنچه به حسب کار و استعداد، لیاقت دارد داده شود؛ اجتماع حکم ماشینی را پیدا می‌کند که هر جزء آن در جای خودش قرار گرفته است. و اما جود، درست است که از نظر شخص جود کننده ـ که مایملک مشروع خویش را به دیگری می‌بخشد ـ فوق‌العاده باارزش است، اما باید توجه داشت که یک جریان غیر طبیعی است، مانند بدنی است که عضوی از آن بدن بیمار است و سایر اعضا موقتاً برای اینکه آن عضو را نجات دهند فعالیت خویش را متوجه اصلاح وضع او می‌کنند. از نظر اجتماعی، چه بهتر که اجتماع چنین اعضای بیماری را نداشته باشد تا توجه اعضای اجتماع به جای اینکه به طرف اصلاح و کمک به یک عضو خاص معطوف شود، به سوی تکامل عمومی اجتماع معطوف گردد.

دیگر اینکه:

اَلْعَدْلُ سائِسٌ عامٌّ وَ الْجودُ عارِضٌ خاصٌّ.

عدالت قانونی است عام و مدیر و مدبری است کلی و شامل که همهٔ اجتماع را در بر می‌گیرد و بزرگراهی است که همه باید از آن بروند، اما جود و بخشش یک حالت استثنائی و غیر کلی است که نمی‌شود رویش حساب کرد.

اساساً جود اگر جنبهٔ قانونی و عمومی پیدا کند و کلیت یابد، دیگر جود نیست.

علی علیه‌السلام آنگاه نتیجه گرفت:

فَالْعَدْلُ اَشْرَفُهُما وَ اَفْضَلُهُما[۱].

پس از میان عدالت و جود، آن که اشرف و افضل است عدالت است.

این گونه تفکر در بارهٔ انسان و مسائل انسانی، نوعی خاص از اندیشه است بر اساس ارزیابی خاصی. ریشهٔ این ارزیابی اهمیت و اصالت اجتماع است. ریشهٔ این ارزیابی این است که اصول و مبادی اجتماعی بر اصول و مبادی اخلاقی تقدم دارد؛ آن یکی اصل است و این یکی فرع، آن یکی تنه است و این یکی شاخه، آن یکی رکن است و این یکی زینت و زیور.

از نظر علی علیه‌السلام آن اصلی که می‌تواند تعادل اجتماع را حفظ کند و همه را راضی نگه‌دارد، به پیکر اجتماع سلامت و به روح اجتماع آرامش بدهد عدالت است. ظلم و جور و تبعیض قادر نیست حتی روح خود ستمگر و روح آن کسی که به نفع او ستمگری می‌شود، راضی و آرام نگه‌دارد تا چه رسد به ستمدیدگان و پایمال‌شدگان. عدالت بزرگراهی است عمومی که همه را می‌تواند در خود بگنجاند و بدون مشکلی عبور دهد، اما ظلم و جور کوره‌راهی است که حتی فرد ستمگر را به مقصد نمی‌رساند.

می‌دانیم که عثمان‌بن عفان قسمتی از اموال عمومی مسلمین را در دورهٔ خلافتش تیول خویشاوندان و نزدیکانش قرار داد. بعد از عثمان، علی علیه‌السلام زمام امور را به دست گرفت. از آن حضرت خواستند که عطف

۱. نهج‌البلاغه، حکمت ۴۳۷.

به‌ماسبق نکند و کاری به گذشته نداشته باشد؛ کوشش خود را محدود کند به حوادثی که از این به بعد در زمان خلافت خودش پیش می‌آید، اما او جواب می‌داد که:

اَلْحَقُّ الْقَدیمُ لا یُبْطِلُهُ شَیْءٌ.

حق کهن به هیچ وجه باطل نمی‌شود.

فرمود به خدا قسم اگر با آن اموال برای خود زن گرفته باشند و یا کنیزکان خریده باشند، باز هم آن را به بیت‌المال بر می‌گردانم.

فَاِنَّ فِی‌الْعَدْلِ سَعَةً وَ مَنْ ضاقَ عَلَیْهِ الْعَدْلُ فَالْجَوْرُ عَلَیْهِ اَضْیَقُ[۱].

همانا در عدالت گنجایش خاصی است؛ عدالت می‌تواند همه را دربرگیرد و در خود جای دهد، و آن کس که بیمار است اندامش آماس کرده در عدالت نمی‌گنجد، باید بداند که جایگاه ظلم و جور تنگتر است.

یعنی عدالت چیزی است که می‌توان به آن به عنوان یک مرز ایمان داشت و به حدود آن راضی و قانع بود، اما اگر این مرز شکسته و این ایمان گرفته شود و پای بشر به آن طرف مرز برسد دیگر حدی برای خود نمی‌شناسد؛ به هر حدی که برسد به مقتضای طبیعت و شهوت سیری‌ناپذیر خود تشنهٔ حد دیگر می‌گردد و بیشتر احساس نارضایی می‌نماید.

۱. از خطبهٔ ۱۵ **نهج‌البلاغه**.

نتوان تماشاچی صحنه‌های بی‌عدالتی بود

علی علیه‌السلام عدالت را یک تکلیف و وظیفه الهی، بلکه یک ناموس الهی می‌داند؛ هرگز روا نمی‌شمارد که یک مسلمان آگاه به تعلیمات اسلامی تماشاچی صحنه‌های تبعیض و بی‌عدالتی باشد.

در خطبهٔ «شقشقیه» پس از آن که ماجراهای غم‌انگیز سیاسی گذشته را شرح می‌دهد، بدانجا می‌رسد که مردم پس از قتل عثمان به‌سوی او هجوم آوردند و با اصرار و ابرام از او می‌خواستند که زمامداری مسلمین را بپذیرد و او پس از آن ماجراهای دردناک گذشته و با خرابی اوضاع حاضر دیگر مایل نبود این مسئولیت سنگین را بپذیرد، اما به حکم اینکه اگر نمی‌پذیرفت حقیقت لوث شده بود و گفته می‌شد علی از اول علاقه‌ای به این کار نداشت و برای این مسائل اهمیتی قائل نیست، و به حکم اینکه اسلام اجازه نمی‌دهد که آنجا که اجتماع به دو طبقهٔ ستمگر و ستمکش: یکی پرخور ناراحت از پرخوری و دیگری گرسنهٔ ناراحت از گرسنگی تقسیم می‌شود دست روی دست بگذارد و تماشاچی صحنه باشد، این وظیفهٔ سنگین را بر عهده گرفت:

> **لَوْ لا حُضورُ الْحاضِرِ وَ قِيامُ الْحُجَّةِ بِوُجودِ النّاصِرِ وَ ما اَخَذَ اللّٰهُ عَلَى الْعُلَماءِ اَنْ لا يُقارّوا عَلىٰ كِظَّةِ ظالِمٍ وَ لا سَغَبِ مَظْلومٍ لَاَلْقَيْتُ حَبْلَها عَلىٰ غارِبِها وَ لَسَقَيْتُ آخِرَها بِكَأْسِ اَوَّلِها**[1].
>
> اگر آن اجتماع عظیم نبود و اگر تمام‌شدن حجت و بسته‌شدن راه عذر بر من نبود و اگر پیمان خدا از دانشمندان نبود که در مقابل پرخوری ستمگر و گرسنگی ستمکش ساکت ننشینند و دست روی دست نگذارند، همانا افسار خلافت را روی

---

۱. نهج‌البلاغه، خطبهٔ ۳ (شقشقیه).

شانه‌اش می‌انداختم و مانند روز اول کنار می‌نشستم.

عدالت نباید فدای مصلحت بشود

تبعیض و رفیق‌بازی و باندسازی و دهانها را با لقمه‌های بزرگ بستن و دوختن، همواره ابزار لازم سیاست قلمداد شده است. اکنون مردی زمامدار و کشتی سیاست را ناخدا شده است که دشمن این ابزار است، هدف و ایده‌اش مبارزه با این نوع سیاست‌بازی است. طبعاً از همان روز اول، ارباب توقع یعنی همان رجال سیاست رنجش پیدا می‌کنند، رنجش منجر به خرابکاری می‌شود و دردسرهایی فراهم می‌آورد. دوستان خیراندیش به حضور علی علیه‌السلام آمدند و با نهایت خلوص و خیرخواهی تقاضا کردند که به خاطر مصلحت مهمتر، انعطافی در سیاست خود پدید آورد؛ پیشنهاد کردند که خودت را از دردسر این هوچیها راحت کن، «دهن سگ به لقمه دوخته به»، اینها افراد متنفذی هستند، بعضی از اینها از شخصیتهای صدر اول‌اند؛ تو فعلاً در مقابل دشمنی مانند معاویه قرارداری که ایالتی زرخیز مانند شام را در اختیار دارد، چه مانعی دارد که به خاطر «مصلحت»! فعلاً موضوع مساوات و برابری را مسکوتٌ‌عنه بگذاری؟

علی علیه‌السلام جواب داد:

اَتَأْمُرونّی اَنْ اَطْلُبَ النَّصْرَ بِالْجَوْرِ... وَاللّٰهِ لا اَطورُ بِهِ ما سَمَرَ سَمیرٌ وَ ما اَمَّ نَجْمٌ فِی السَّماءِ نَجْماً، وَ لَوْ کانَ الْمالُ لی لَسَوَّیْتُ بَیْنَهُمْ فَکَیْفَ وَ اِنَّمَا الْمالُ مالُ اللّٰهِ[۱].

شما از من می‌خواهید که پیروزی را به قیمت تبعیض و

---

۱. نهج‌البلاغه، خطبهٔ ۱۲۴.

ستمگری به‌دست آورم؟ از من می‌خواهید که عدالت را به پای سیاست و سیادت قربانی کنم؟ خیر، سوگند به ذات خدا که تا دنیا دنیاست چنین کاری نخواهم کرد و به گرد چنین کاری نخواهم گشت. من و تبعیض؟! من و پایمال کردن عدالت؟! اگر همهٔ این اموال عمومی که در اختیار من است مال شخص خودم و محصول دسترنج خودم بود و می‌خواستم میان مردم تقسیم کنم، هرگز تبعیض روا نمی‌داشتم تا چه رسد که مال مال خداست و من امانتدار خدایم.

این بود نمونه‌ای از ارزیابی علی علیه‌السلام در بارهٔ عدالت، و این است ارزش عدالت در نظر علی علیه‌السلام.

اعتراف به حقوق مردم

احتیاجات بشر در آب و نان و جامه و خانه خلاصه نمی‌شود. یک اسب و یا یک کبوتر را می‌توان با سیر نگهداشتن و فراهم کردن وسیلهٔ آسایش تن راضی نگه‌داشت، ولی برای جلب رضایت انسان، عوامل روانی به همان اندازه می‌تواند مؤثر باشد که عوامل جسمانی.

حکومتها ممکن است از نظر تأمین حوائج مادی مردم یکسان عمل کنند، در عین حال از نظر جلب و تحصیل رضایت عمومی یکسان نتیجه نگیرند، بدان جهت که یکی حوائج روانی اجتماع را برمی‌آورد و دیگری برنمی‌آورد.

یکی از چیزهایی که رضایت عموم بدان بستگی دارد این است که حکومت با چه دیده‌ای به تودهٔ مردم و به خودش نگاه می‌کند؛ با این چشم که آنها برده و مملوک و خود، مالک و صاحب اختیار است؟ و یا با این چشم که آنها صاحب حق‌اند و او خود تنها وکیل و امین و نماینده است؟ در صورت اول هر خدمتی انجام دهد از نوع تیماری است که مالک یک حیوان برای حیوان خویش انجام می‌دهد، و در صورت دوم از نوع خدمتی

است که یک امین صالح انجام می‌دهد. اعتراف حکومت به حقوق واقعی مردم و احتراز از هر نوع عملی که مشعر بر نفی حق حاکمیت آنها باشد، از شرایط اولیهٔ جلب رضا و اطمینان آنان است.

کلیسا و مسئلهٔ حق حاکمیت

در قرون جدید ـ چنانکه می‌دانیم ـ نهضتی بر ضد مذهب در اروپا بر پا شد و کم و بیش دامنه‌اش به بیرون دنیای مسیحیت کشیده شد. گرایش این نهضت به طرف مادیگری بود. وقتی که علل و ریشه‌های این امر را جستجو می‌کنیم می‌بینیم یکی از آنها نارسایی مفاهیم کلیسایی از نظر حقوق سیاسی است. ارباب کلیسا و همچنین برخی فیلسوفان اروپایی، نوعی پیوند تصنعی میان اعتقاد به خدا از یک طرف و سلب حقوق سیاسی و تثبیت حکومتهای استبدادی از طرف دیگر برقرار کردند؛ طبعاً نوعی ارتباط مثبت میان دموکراسی و حکومت مردم بر مردم و بی‌خدایی فرض شد.

چنین فرض شد که یا باید خدا را بپذیریم و حق حکومت را از طرف او تفویض شده به افراد معینی که هیچ نوع امتیاز روشنی ندارند تلقی کنیم، و یا خدا را نفی کنیم تا بتوانیم خود را ذی‌حق بدانیم.

از نظر روانشناسی مذهبی، یکی از موجبات عقبگرد مذهبی این است که اولیای مذهب میان مذهب و یک نیاز طبیعی تضاد برقرار کنند، مخصوصاً هنگامی که آن نیاز در سطح افکار عمومی ظاهر شود. درست در مرحله‌ای که استبدادها و اختناقها در اروپا به اوج خود رسیده بود و مردم تشنهٔ این اندیشه بودند که حق حاکمیت از آن مردم است، کلیسا یا طرفداران کلیسا و یا با اتکا به افکار کلیسا این فکر عرضه شد که مردم در زمینهٔ حکومت فقط تکلیف و وظیفه دارند نه حق. همین کافی بود که تشنگان آزادی و دموکراسی و حکومت را بر ضد کلیسا، بلکه بر ضد دین

و خدا به‌طور کلی برانگیزد.

این طرز تفکر، هم در غرب و هم در شرق ریشه‌ای بسیار قدیمی دارد. ژان ژاک روسو در **قرارداد اجتماعی** می‌نویسد:

> فیلون (حکیم یونانی اسکندرانی در قرن اول میلادی) نقل می‌کند که کالیگولا (امپراتور خونخوار رم) می‌گفته‌است همان قسمی که چوپان طبیعتاً بر گله‌های خود برتری دارد، قائدین قوم جنساً بر مرئوسین خویش تفوق دارند. و از استدلال خود نتیجه می‌گرفته است که آنها نظیر خدایان، و رعایا نظیر چهارپایان می‌باشند.

در قرون جدید این فکر قدیمی تجدید شد و چون رنگ مذهب و خدا به خود گرفت، احساسات را بر ضد مذهب برانگیخت. در همان کتاب می‌نویسد:

> گرسیوس (رجل سیاسی و تاریخ‌نویس هلندی که در زمان لوئی سیزدهم در پاریس به سر می‌برد و در سال ۱۶۲۵ م کتابی به اسم «حق جنگ و صلح» نوشته است) قبول ندارد که قدرت رؤسا فقط برای آسایش مرئوسین ایجاد شده است؛ برای اثبات نظریهٔ خود وضعیت غلامان را شاهد می‌آورد و نشان می‌دهد که بندگان برای راحتی اربابان هستند نه اربابان برای راحتی بندگان...
>
> هابز نیز همین نظر را دارد. به گفتهٔ این دو دانشمند، نوع بشر از گله‌هایی چند تشکیل شده که هر یک برای خود رئیسی دارند

که آنها را برای خورده شدن پرورش می‌دهند[۱].

روسو که چنین حقی را حق زور (حق=قوه) می‌خواند، به این استدلال چنین پاسخ می‌دهد:

> می‌گویند تمام قدرتها از طرف خداوند است و تمام زورمندان را او فرستاده است. ولی این دلیل نمی‌شود که برای رفع زورمندان اقدام نکنیم. تمام بیماریها از طرف خداست، ولی این مانع نمی‌شود که از آوردن طبیب خودداری نماییم. دزدی در گوشهٔ جنگل به من حمله می‌کند؛ آیا کافی است فقط در مقابل زور تسلیم شده، کیسه‌ام را بدهم یا باید از این حد تجاوز نمایم و با وجود اینکه می‌توانم پول خود را پنهان کنم، آن را به رغبت تقدیم دزد نمایم؟ تکلیف من در مقابل قدرت دزد یعنی تفنگ چیست[۲]؟

هابز ـ که در بالا به نظریهٔ او اشاره شد ـ هر چند در منطق استبدادی خویشتن، خداوند را نقطهٔ اتکا قرار نمی‌دهد و اساس نظریهٔ فلسفی وی در حقوق سیاسی این است که حکمران تجسم‌دهندهٔ شخص مردم است و هر کاری که بکند مثل این است که خود مردم کرده‌اند، ولی دقت در نظریهٔ او نشان می‌دهد که از اندیشه‌های کلیسا متأثر است. هابز مدعی است که آزادی فرد با قدرت نامحدود حکمران منافات ندارد. می‌گوید:

---

۱. قرارداد اجتماعی، ص ۳۷ و ۳۸.
۲. همان مدرک، ص ۴۰ و نیز رجوع شود به کتاب آزادی فرد و قدرت دولت، تألیف آقای دکتر محمود صناعی، ص ۴ و ۵.

نباید پنداشت که وجود این آزادی (آزادی فرد در دفاع از خود) قدرت حکمران را بر جان و مال کسان از میان می‌برد یا از آن می‌کاهد، چون هیچ کار حکمران با مردم نمی‌تواند ستمگری خوانده شود[1]، زیرا تجسم‌دهندهٔ شخص مردم است. کاری که او بکند مثل آن است که خود مردم کرده‌اند. حقی نیست که او نداشته باشد و حدی که بر قدرت او هست از آن لحاظ است که بندهٔ خداوند است و باید قوانین طبیعت را محترم شمارد. ممکن است و اغلب پیش می‌آید که حکمران فردی را تباه کند، اما نمی‌توان گفت بدو ستم کرده است، مثل وقتی که یفتاح[2] موجب شد که دخترش قربانی شود. در این موارد کسی که چنین دچار مرگ می‌شود، آزادی دارد کاری که برای آن کار محکوم به مرگ خواهد شد بکند یا نکند. در مورد حکمرانی که مردم را بیگناه به هلاکت می‌رساند نیز حکم همان است، زیرا هرچند عمل او خلاف قانون طبیعت و خلاف انصاف است، چنانکه کشتن «اوریا» توسط «داود» چنین بود اما به اوریا ستم نشد، بلکه ستم به خداوند شد...[3]

چنانکه ملاحظه می‌کنید، در این فلسفه‌ها مسئولیت در مقابل خداوند موجب سلب مسئولیت در مقابل مردم فرض شده است؛ مکلف و موظف بودن در برابر خداوند کافی دانسته شده است برای‌اینکه مردم هیچ حقی

۱. به عبارت دیگر هرچه او بکند عین عدالت است.
۲. یفتاح از قضات بنی‌اسرائیل در جنگی نذر کرده بود اگر خداوند او را پیروز گرداند، در بازگشت هرکس را که نخست بدو برخورد به قربانی خداوند بسوزاند. در بازگشت نخستین کسی که به او برخورد دخترش بود. یفتاح دختر خود را سوزاند.
۳. **آزادی فرد و قدرت دولت**، ص ۷۸ .

نداشته باشند؛ عدالت همان باشد که حکمران انجام می‌دهد و ظلم برای او مفهوم و معنی نداشته باشد ... به عبارت دیگر، حق‌اللّه موجب سقوط حق‌الناس فرض شده است. مسلماً آقای هوبز در عین اینکه بر حسب ظاهر یک فیلسوف آزادفکر است و متکی به اندیشه‌های کلیسایی نیست، اگر نوع اندیشه‌های کلیسایی در مغزش رسوخ نمی‌داشت چنین نظریه‌ای نمی‌داد.

آنچه در این فلسفه‌ها دیده نمی‌شود این است که اعتقاد و ایمان به خداوند پشتوانهٔ عدالت و حقوق مردم تلقی شود.

حقیقت این است که ایمان به خداوند از طرفی زیربنای اندیشهٔ عدالت و حقوق ذاتی مردم است و تنها با اصل قبول وجود خداوند است که می‌توان وجود حقوق ذاتی و عدالت واقعی را به عنوان دو حقیقت مستقل از فرضیه‌ها و قراردادها پذیرفت، و از طرف دیگر بهترین ضامن اجرای آنهاست.

منطق نهج‌البلاغه

منطق **نهج‌البلاغه** در باب حق و عدالت بر این اساس است. اینک نمونه‌هایی در همین زمینه:

در خطبهٔ ۲۱۴ که قبلاً قسمتی از آن را نقل کردیم، چنین می‌فرماید:

اَمّا بَعْدُ فَقَدْ جَعَلَ اللّٰهُ لی عَلَیْکُمْ حَقّاً بِوِلایَةِ اَمْرِکُمْ وَلَکُمْ عَلَیَّ مِنَ الْحَقِّ مِثْلُ الَّذی لی عَلَیْکُمْ، وَالْحَقُّ اَوْسَعُ الْاَشْیاءِ فِی التَّواصُفِ وَ اَضْیَقُها فِی‌التَّناصُفِ، لا یَجْری لِاَحَدٍ اِلّا جَریٰ عَلَیْهِ وَلا یَجْری عَلَیْهِ اِلّا جَریٰ لَهُ.

خداوند برای من به موجب اینکه ولی امر و حکمران شما هستم حقی بر شما قرار داده است و برای شما نیز بر من همان

اندازه حق است که از من بر شما. همانا حق برای گفتن، وسیعترین میدانها و برای عمل کردن و انصاف دادن، تنگترین میدانهاست. حق به سود کسی جریان نمی‌یابد مگر آنکه به زیان او نیز جاری می‌گردد و حقی از دیگران بر عهده‌اش ثابت می‌شود، و بر زیان کسی جاری نمی‌شود و کسی را متعهد نمی‌کند مگر اینکه به سود او نیز جاری می‌گردد و دیگران را دربارهٔ او متعهد می‌کند.

چنانکه ملاحظه می‌فرمایید، در این بیان همهٔ سخن از خداست و حق و عدالت و تکلیف و وظیفه، اما نه به این شکل که خداوند به بعضی از افراد مردم فقط حق اعطاء فرموده است و آنها را تنها در برابر خود مسئول قرار داده است و برخی دیگر را از حقوق محروم کرده، آنان را در مقابل خودش و صاحبان حقوق، بی‌حد و نهایت مسئول قرار داده است و در نتیجه عدالت و ظلم میان حاکم و محکوم مفهوم ندارد.

و هم در آن خطبه می‌فرماید:

وَ لَیْسَ امْرُؤٌ وَاِنْ عَظُمَتْ فِی‌الْحَقِّ مَنْزِلَتُهُ وَ تَقَدَّمَتْ فِی‌الدّینِ فَضیلَتُهُ بِفَوْقِ اَنْ یُعانَ عَلیٰ ما حَمَّلَهُ اللّٰهُ مِنْ حَقِّهِ، وَلَا امْرُؤٌ وَ اِنْ صَغَّرَتْهُ النُّفوسُ وَاقْتَحَمَتْهُ الْعُیونُ بِدونِ اَنْ یُعینَ عَلیٰ ذٰلِکَ اَوْ یُعانَ عَلَیْهِ.

هیچ کس (هر چند مقام و منزلتی بزرگ و سابقه‌ای درخشان در راه حق و خدمت به دین داشته باشد) در مقامی بالاتر از همکاری و کمک به او در ادای وظایفش نمی‌باشد، و هیچ‌کس هم (هر اندازه مردم او را کوچک بشمارند و چشمها او را خرد ببینند) در مقامی پایین‌تر از همکاری و کمک رساندن و کمک

گرفتن نیست.

و نیز در همان خطبه می‌فرماید:

فَلا تُکَلِّمونی بِما تُکَلَّمُ بِهِ‌الْجَبابِرَةُ وَ لا تَتَحَفَّظوا مِنّی بِما یُتَحَفَّظُ بِهِ عِنْدَ اَهْلِ الْبادِرَةِ، وَلاَ تُخالِطونی بِالْمُصانَعَةِ وَلا تَظُنّوا بِیَ اسْتِثْقالاً فی حَقٍّ قیلَ لی وَ لاَ الْتِماسَ اِعْظامٍ لِنَفْسی، فَاِنَّهُ مَنِ اسْتَثْقَلَ الْحَقَّ اَنْ یُقالَ لَهُ اَوِالْعَدْلَ اَنْ یُعْرَضَ عَلَیْهِ کانَ الْعَمَلُ بِهِما اَثْقَلَ عَلَیْهِ، فَلا تَکُفّوا عَنْ مَقالَةٍ بِحَقٍّ اَوْ مَشْوَرَةٍ بِعَدْلٍ.

با من آن سان که با جباران و ستمگران سخن می‌گویند سخن نگویید؛ القاب پرطنطنه برایم به کار نبرید؛ آن ملاحظه کاری‌ها و موافقتهای مصلحتی که در برابر مستبدان اظهار می‌دارند، در برابر من اظهار مدارید؛ با من به سبک سازشکاری معاشرت نکنید؛ گمان مبرید که اگر به حق سخنی به من گفته شود بر من سنگین آید و یا از کسی بخواهم مرا تجلیل و تعظیم کند، که هر کس شنیدن حق یا عرضه شدن عدالت بر او ناخوش و سنگین آید، عمل به حق و عدالت بر او سنگین‌تر است؛ پس از سخن حق یا نظر عادلانه خودداری نکنید.

حکمران امانتدار است نه مالک

در فصل پیش گفتیم که اندیشه‌ای خطرناک و گمراه کننده در قرون جدید میان بعضی از دانشمندان اروپایی پدید آمد که در گرایش گروهی به ماتریالیسم سهم بسزایی دارد، و آن اینکه نوعی ارتباط تصنعی میان ایمان و اعتقاد به خدا از یک طرف، و سلب حق حاکمیت تودهٔ مردم از طرف دیگر برقرار شد. مسئولیت در برابر خدا مستلزم عدم مسئولیت در برابر خلق خدا فرض شد و حق اللّٰه جانشین حق‌الناس گشت. ایمان و اعتقاد به ذات احدیت ـ که جهان را به «حق» و به «عدل» برپا ساخته است ـ به جای اینکه زیربنا و پشتوانهٔ اندیشهٔ حقوق ذاتی و فطری تلقی شود، ضد و مناقض آن شناخته شد و بالطبع حق حاکمیت ملی مساوی شد با بی‌خدایی.

از نظر اسلام، درست امر برعکس آن اندیشه است. در **نهج‌البلاغه** که اکنون موضوع بحث ماست ـ با آنکه این کتاب مقدس قبل از هر چیزی کتاب توحید و عرفان است و در سراسر آن سخن از خداست و همه‌جا نام خدا به چشم می‌خورد ـ از حقوق واقعی تودهٔ مردم و موقع شایسته و ممتاز

آنها در برابر حکمران و اینکه مقام واقعی حکمران امانتداری و نگهبانی حقوق مردم است غفلت نشده، بلکه سخت بدان توجه شده است.

در منطق این کتاب شریف، امام و حکمران، امین و پاسبان حقوق مردم و مسئول در برابر آنهاست؛ از ایندو (حکمران و مردم) اگر بناست یکی برای دیگری باشد، این حکمران است که برای تودهٔ محکوم است نه تودهٔ محکوم برای حکمران. سعدی همین معنی را بیان کرده آنجا که گفته است:

گوسفند از برای چوپان نیست بلکه چوپان برای خدمت اوست

واژهٔ «رعیت» علیرغم مفهوم منفوری که تدریجاً در زبان فارسی به خود گرفته است، مفهومی زیبا و انسانی داشته است. استعمال کلمهٔ «راعی» را در مورد «حکمران» و کلمهٔ «رعیت» را در مورد «تودهٔ محکوم» اولین مرتبه در کلمات رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سپس به وفور در کلمات علی علیه السلام می‌بینیم.

این لغت از مادهٔ «رعی» است که به معنی حفظ و نگهبانی است. به مردم از آن جهت کلمهٔ «رعیت» اطلاق شده است که حکمران عهده‌دار حفظ و نگهبانی جان و مال و حقوق و آزادیهای آنهاست.

حدیث جامعی از نظر مفهوم این کلمه وارد شده است؛ رسول اکرم صلی الله علیه و آله فرمود:

كُلُّكُمْ راعٍ وَ كُلُّكُمْ مَسْؤولٌ، فَالْإِمامُ راعٍ وَ هُوَ مَسْؤولٌ وَ الْمَرْأَةُ راعِيَةٌ عَلىٰ بَيْتِ زَوْجِها وَهِيَ مَسْؤولَةٌ وَالْعَبْدُ راعٍ عَلىٰ مالِ سَيِّدِهِ وَ هُوَ مَسْؤولٌ، اَلا فَكُلُّكُمْ راعٍ وَ كُلُّكُمْ مَسْؤولٌ[۱].

همانا هر کدام از شما نگهبان و مسئولید؛ امام و پیشوا نگهبان و

۱. صحیح بخاری، ج ۷، کتاب‌النکاح.

مسئول مردم است، زن نگهبان و مسئول خانهٔ شوهر خویش است، غلام نگهبان و مسئول مال آقای خویش است. هان، پس همه نگهبان و همه مسئولید.

در فصل پیش چند نمونه از **نهج‌البلاغه** که نمایشگر دید علی در مورد حقوق مردم بود ذکر کردم. در این شماره نمونه‌هایی دیگر ذکر می‌کنم. مقدمتاً مطلبی از قرآن یادآوری می‌شود:

در سورهٔ مبارکهٔ النساء، آیهٔ ۵۸ چنین می‌خوانیم:

اِنَّ اللّٰهَ یَأْمُرُکُمْ اَنْ تُؤَدُّوا الْاَماناتِ اِلیٰ اَهْلِها وَ اِذا حَکَمْتُمْ بَیْنَ النّاسِ اَنْ تَحْکُموا بِالْعَدْلِ.

خدا فرمان می‌دهد که امانتها را به صاحبانشان برگردانید و در وقتی که میان مردم حکم می‌کنید، به عدالت حکم کنید.

طبرسی در **مجمع‌البیان** ذیل این آیه می‌گوید:

در معنی این آیه چند قول است؛ یکی اینکه مقصود مطلق امانتهاست، اعم از الهی و غیر الهی، و اعم از مالی و غیر مالی؛ دوم اینکه مخاطب حکمرانان‌اند. خداوند با تعبیر لزوم ادای امانت، حکمرانان را فرمان می‌دهد که به رعایت مردم قیام کنند.

سپس می‌گوید:

مؤید این معنی این است که بعد از این آیه بلافاصله

می‌فرماید:«**یا اَیُّهَا الَّذینَ ءامَنوا اَطیعُوا اللّٰهَ وَ اَطیعُوا الرَّسولَ وَ اولِی‌الْاَمْرِ مِنْکُمْ**». در این آیه مردم موظف شده‌اند که امر خدا و رسول و ولاة امر را اطاعت کنند. در آیهٔ پیش، حقوق مردم و در این آیه متقابلاً حقوق ولاة امر یادآوری شده است. از ائمه علیهم‌السلام روایت رسیده است که از این دو آیه یکی مال ماست (مبین حقوق ما بر شماست) و دیگری مال شماست (مبین حقوق شما بر ماست) ... امام باقر فرمود: اداء نماز و زکات و روزه و حج از جمله امانات است. از جمله امانتها این است که به ولاة امر دستور داده شده است که صدقات و غنائم و غیر آنها را از آنچه بستگی دارد به حقوق رعیت تقسیم نمایند...

در تفسیر **المیزان** نیز در بحث روایی که در ذیل این آیه منعقد شده است، از **درالمنثور** از علی علیه‌السلام چنین روایت می‌کند:

حَقٌّ عَلَی الْإِمامِ اَنْ یَحْکُمَ بِما اَنْزَلَ اللّٰهُ وَ اَنْ یُؤَدِّیَ الْاَمانَةَ، فَاِذا فَعَلَ ذٰلِکَ فَحَقٌّ عَلَی‌النّاسِ اَنْ یَسْمَعُوا اللّٰهَ وَ اَنْ یُطیعوا وَ اَنْ یُجیبوا اِذا دُعوا.

بر امام لازم است که آنچنان حکومت کند در میان مردم که خداوند دستور آن را فرود آورده است و امانتی که خداوند به او سپرده است ادا کند. هر گاه چنین کند، بر مردم است که فرمان او را بشنوند و اطاعتش را بپذیرند و دعوتش را اجابت کنند.

چنانکه ملاحظه می‌شود، قرآن کریم حاکم و سرپرست اجتماع را به

عنوان «امین» و «نگهبان» اجتماع می‌شناسد؛ حکومت عادلانه را نوعی امانت که به او سپرده شده است و باید ادا نماید تلقی می‌کند. برداشت ائمهٔ دین و بالخصوص شخص امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام عیناً همان چیزی است که از قرآن کریم استنباط می‌شود.

اکنون که با منطق قرآن در این زمینه آشنا شدیم، به ذکر نمونه‌های دیگری از **نهج‌البلاغه** بپردازیم. بیشتر باید به سراغ نامه‌های علی علیه‌السلام به فرماندارانش برویم، مخصوصاً آنها که جنبهٔ بخشنامه دارد. در این نامه‌هاست که شأن حکمران و وظایف او در برابر مردم و حقوق واقعی آنان منعکس شده است.

در نامه‌ای که به عامل آذربایجان می‌نویسد چنین می‌فرماید:

وَ اِنَّ عَمَلَکَ لَیْسَ لَکَ بِطُعْمَةٍ وَ لٰکِنَّهُ فی عُنُقِکَ اَمانَةٌ وَ اَنْتَ مُسْتَرْعیً لِمَنْ فَوْقَکَ. لَیْسَ لَکَ اَنْ تَفْتاتَ فی رَعِیَّةٍ ...[1]

مبادا بپنداری که حکومتی که به تو سپرده شده است یک شکار است که به چنگت افتاده است؛ خیر، امانتی بر گردنت گذاشته شده است و مافوق تو از تو رعایت و نگهبانی و حفظ حقوق مردم را می‌خواهد. تو را نرسد که به استبداد و دلخواه در میان مردم رفتار کنی.

در بخشنامه‌ای که برای مأمورین جمع‌آوری مالیات نوشته است، پس از چند جمله موعظه و تذکر می‌فرماید:

فَاَنْصِفُوا النّاسَ مِنْ اَنْفُسِکُمْ وَاصْبِروا لِحَوائِجِهِمْ، فَاِنَّکُمْ خُزّانُ

۱. **نهج‌البلاغه**، بخش نامه‌ها، نامهٔ ۵.

الرَّعِیَّةِ وَ وُکَلاءُ الْاُمَّةِ وَ سُفَراءُ الْاَئِمَّةِ [۱].

به عدل و انصاف رفتار کنید، به مردم در بارهٔ خودتان حق بدهید، پرحوصله باشید و در برآوردن حاجات مردم تنگ‌حوصلگی نکنید که شما گنجوران و خزانه‌داران رعیت و نمایندگان ملت و سفیران حکومتید.

در فرمان معروف، خطاب به مالک اشتر می‌نویسد:

وَ اَشْعِرْ قَلْبَکَ الرَّحْمَةَ لِلرَّعِیَّةِ وَالْمَحَبَّةَ لَهُمْ وَاللُّطْفَ بِهِمْ وَ لا تَکونَنَّ عَلَیْهِمْ سَبُعاً ضارِیاً تَغْتَنِمُ اَکْلَهُمْ، فَاِنَّهُمْ صِنْفانِ: اِمّا اَخٌ لَکَ فِی‌الدّینِ اَوْ نَظیرٌ لَکَ فِی‌الْخَلْقِ [۲].

در قلب خود استشعار مهربانی، محبت و لطف به مردم را بیدار کن. مبادا مانند یک درنده که دریدن و خوردن را فرصت می‌شمارد رفتار کنی که مردم تو یا مسلمان‌اند و برادر دینی تو و یا غیرمسلمان‌اند وانسانی مانند تو.

... وَ لاتَقولَنَّ اِنّی مُؤَمَّرٌ آمُرُ فَاُطاعُ، فَاِنَّ ذٰلِکَ اِدْغالٌ فِی‌الْقَلْبِ وَ مَنْهَکَةٌ لِلدّینِ وَ تَقَرُّبٌ مِنَ الْغِیَرِ.

مگو من اکنون بر آنان مسلطم، از من فرمان‌دادن است و از آنها اطاعت‌کردن، که این عین راه‌یافتن فساد در دل و ضعف در دین و نزدیک‌شدن به سلب نعمت است.

در بخشنامهٔ دیگری که به سران سپاه نوشته است چنین می‌فرماید:

---

۱. همان، نامهٔ ۵۱.

۲. همان، نامهٔ ۵۳.

فَاِنَّ حَقّاً عَلَى‌الْوالى اَنْ لا یُغَیِّرَهُ عَلىٰ رَعِیَّتِهِ فَضْلٌ نالَهُ وَ لا طَوْلٌ خُصَّ بِهِ وَ اَنْ یَزیدَهُ ما قَسَمَ اللّٰهُ لَهُ مِنْ نِعَمِهِ دُنُوّاً مِنْ عِبادِهِ وَ عَطْفاً عَلىٰ اِخْوانِهِ[1].

لازم است والی را که هر گاه امتیازی کسب می‌کند و به افتخاری نائل می‌شود، آن فضیلتها و موهبتها او را عوض نکند، رفتار او را با رعیت تغییر ندهد، بلکه باید نعمتها و موهبتهای خدا بر او، او را بیشتر به بندگان خدا نزدیک و مهربانتر گرداند.

در بخشنامه‌های علی علیه السلام حساسیت عجیبی نسبت به عدالت و مهربانی به مردم و محترم‌شمردن شخصیت مردم و حقوق مردم مشاهده می‌شود که راستی عجیب و نمونه است.

در **نهج‌البلاغه** سفارشنامه‌ای (وصیتی) نقل شده که عنوان آن «لمن یستعمله علی الصدقات» است، یعنی برای کسانی است که مأموریت جمع‌آوری زکات را داشته‌اند؛ عنوان حکایت می‌کند که اختصاصی نیست، صورت عمومی داشته است، خواه به صورت نوشته‌ای بوده است که در اختیار آنها گذاشته می‌شده است و خواه سفارش لفظی بوده که همواره تکرار می‌شده است. سید رضی آن را در ردیف نامه‌ها آورده است و می‌گوید ما این قسمت را در اینجا می‌آوریم تا دانسته شود علی علیه السلام حق و عدالت را چگونه بپا می‌داشت و چگونه در بزرگ و کوچک کارها آنها را منظور می‌داشت. دستورها این است:

به راه بیفت بر اساس تقوای خدای یگانه. مسلمانی را ارعاب

۱. همان، نامهٔ ۵۰.

نکنی [1]؛ طوری رفتار نکن که از تو کراهت داشته باشد؛ بیشتر از حقی که به مال او تعلق گرفته است از او مگیر. وقتی که بر قبیله‌ای که بر سر آبی فرود آمده‌اند وارد شدی، تو هم در کنار آن آب فرود آی بدون آنکه به خانه‌های مردم داخل شوی. با تمام آرامش و وقار نه به صورت یک مهاجم بر آنها وارد شو و سلام کن، درود بفرست بر آنها، سپس بگو: بندگان خدا ! مرا ولی خدا و خلیفهٔ او فرستاده است که حق خدا را از اموال شما بگیرم، آیا حق الهی در اموال شما هست یا نه؟ اگر گفتنند: نه، بار دیگر مراجعه نکن، سخنشان را بپذیر و قول آنها را محترم بشمار. اگر فردی جواب مثبت داد او را همراهی کن بدون آنکه او را بترسانی و یا تهدید کنی؛ هر چه زر و سیم داد بگیر. اگر گوسفند یا شتر دارد که باید زکات آنها را بدهد، بدون اجازهٔ صاحبش داخل شتران یا گوسفندان مشو که بیشتر آنها از اوست. وقتی که داخل گلهٔ شتر یا رمهٔ گوسفندی شدی، به عنف و شدت و متجبرانه داخل مشو [2].

تا آخر این وصیتنامه که مفصل است.

به نظر می‌رسد همین اندازه کافی است که دید علی را به عنوان یک حکمران در بارهٔ مردم به عنوان تودهٔ محکوم روشن سازد.

---

۱. اینکه تنها نام مسلمان آمده است از آن جهت است که صدقات تنها از مسلمین گرفته می‌شود.

۲.**نهج‌البلاغه**، نامهٔ ۲۵، ایضاً رجوع شود به نامه‌های ۲۶ و ۲۷ و ۴۶.

بخش پنجم

اهل بیت و خلافت

مقام ممتاز اهل‌البیت
احقیت و اولویت
نص و وصیت
لیاقت و فضیلت
خویشاوندی و قرابت
انتقاد از خلفا
ابوبکر
عمر
عثمان
نقش ماهرانهٔ معاویه در قتل عثمان
علی علیه‌السلام و عثمان
سکوت تلخ
علی علیه‌السلام و وحدت صفوف مسلمین
دو موقف ممتاز
سکوتی شکوهمند و قیامی شکوهمندتر

اهل بیت و خلافت

سه مسئلهٔ اساسی

در چهار گفتار گذشته تحت عنوان «حکومت و عدالت» نظریات کلی **نهج‌البلاغه** را در مسئلهٔ حکومت و مهمترین وظیفه‌اش یعنی «عدالت» منعکس کردیم. اکنون نظر به اینکه یکی از مسائلی که مکرر در این کتاب مقدس در بارهٔ آن سخن رفته است مسئلهٔ اهل بیت و خلافت است، لازم است پس از آن مباحث که کلیاتی بود در امر حکومت و عدالت، در این مبحث که مربوط است به مسئلهٔ خاص خلافت بعد از پیغمبر و مقام اختصاصی اهل بیت در میان امت وارد شویم.

مجموع مسائلی که در این زمینه طرح شده است عبارت است از:

الف. مقام ممتاز و فوق عادی اهل بیت و اینکه علوم و معارف آنها از یک منبع فوق بشری سرچشمه می‌گیرد و آنها را با دیگران و دیگران را با آنها نتوان قیاس کرد.

ب. احقیت و اولویت اهل بیت و از آن جمله شخص امیرالمؤمنین علیه‌السلام به امر خلافت، هم به حکم وصیت و هم به حکم لیاقت و فضیلت و هم به حکم قرابت.

ج. انتقاد از خلفا.

د. فلسفهٔ اغماض و چشم‌پوشی علی علیه السلام از حق مسلّم خود و حدود آن، که از آن حدود نه تجاوز کرده نه در آن حدود از انتقاد و اعتراض کوتاهی کرده است.

مقام ممتاز اهل بیت

مَوْضِعُ سِرِّهِ وَلَجَأُ اَمْرِهِ وَ عَيْبَةُ عِلْمِهِ وَ مَوْئِلُ حِكَمِهِ وَ كُهوفُ كُتُبِهِ وَ جِبالُ دِينِهِ؛ بِهِمْ اَقامَ انْحِناءَ ظَهْرِهِ وَ اَذْهَبَ ارْتِعادَ فَرائِصِهِ ... لايُقاسُ بِآلِ مُحَمَّدٍ صَلَّى‌اللّٰهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ مِنْ هٰذِهِ الْاُمَّةِ اَحَدٌ وَ لايُسَوّىٰ بِهِمْ مَنْ جَرَتْ نِعْمَتُهُمْ عَلَيْهِ اَبَداً، هُمْ اَساسُ‌الدّينِ وَ عِمادُالْيَقينِ، اِلَيْهِمْ يَفيءُ الْغالى وَ بِهِمْ يَلْحَقُ التّالى وَ لَهُمْ خَصائِصُ حَقِّ‌الْوِلايَةِ وَ فيهِمُ الْوَصِيَّةُ وَ الْوِراثَةُ، اَلْآنَ اِذْ رَجَعَ الْحَقُّ اِلىٰ اَهْلِهِ وَ نُقِلَ اِلىٰ مُنْتَقَلِهِ [1].

جایگاه راز خدا، پناهگاه دین او، صندوق علم او، مرجع حکم او، گنجینه‌های کتابهای او و کوههای دین او می‌باشند. به وسیلهٔ آنها پشت دین را راست کرد و تزلزلش را مرتفع ساخت ... احدی از امت با آل محمد صلی الله علیه و آله قابل قیاس نیست. کسانی را که از نعمت آنها متنعم‌اند، با خود آنها نتوان هم‌ترازو کرد. آنان رکن دین و پایهٔ یقین‌اند. تندروان باید به آنان (که میانه‌روند) برگردند و کندروان باید سعی کنند به آنان برسند. شرایط ولایت امور مسلمین در آنها جمع است و پیغمبر در بارهٔ آنها تصریح کرده است و آنان کمالات نبوی را به ارث برده‌اند. این

---

۱. نهج‌البلاغه، خطبهٔ ۲.

هنگام است زمانی که حق به اهلش بازگشته، به جای اصلی خود منتقل گشته است.

آنچه در این چند جمله به چشم می‌خورد، برخورداری اهل بیت از یک معنویت فوق‌العاده است که آنان را در سطحی مافوق سطح عادی قرار می‌دهد، و در چنین سطحی احدی با آنان قابل مقایسه نیست. همچنان که در مسئلهٔ نبوت مقایسه کردن افراد دیگر با پیغمبر غلط است، در امر خلافت و امامت نیز با وجود افرادی در این سطح، سخن از دیگران بیهوده است.

نَحْنُ شَجَرَةُ النُّبُوَّةِ وَ مَحَطُّ الرِّسالَةِ وَ مُخْتَلَفُ الْمَلائِکَةِ وَ مَعادِنُ الْعِلْمِ وَ یَنابیعُ الْحِکَمِ [۱].

ما درخت نبوت و فرودگاه رسالت و محل آمدوشد فرشتگان و معدنهای علوم و سرچشمه‌های حکمتهاییم.

اَیْنَ الَّذینَ زَعَموا اَنَّهُمُ الرّاسِخونَ فِی‌الْعِلْمِ دونَنا؟! کَذِباً وَ بَغْیاً عَلَیْنا اَنْ رَفَعَنَا اللّٰهُ وَ وَضَعَهُمْ وَ اَعْطانا وَ حَرَمَهُمْ وَاَدْخَلَنا وَ اَخْرَجَهُمْ، بِنا یُسْتَعْطَی الْهُدیٰ وَ یُسْتَجْلَی الْعَمیٰ، اِنَّ الْاَئِمَّةَ مِنْ قُرَیْشٍ غُرِسوا فی هٰذَا الْبَطْنِ مِنْ هاشِمٍ لا تَصْلُحُ عَلیٰ سِواهُمْ وَ لا تَصْلُحُ الْوُلاةُ مِنْ غَیْرِهِمْ [۲].

کجایند کسانی که به دروغ و از روی حسد (که خداوند ما را بالا برده و آنها را پایین، به ما عنایت کرده و آنها را محروم ساخته

۱. نهج‌البلاغه، خطبهٔ ۱۰۷.
۲. همان، خطبهٔ ۱۴۲.

است، ما را وارد کرده و آنها را خارج) گفتند که راسخان در علم ـ که در قرآن آمده است ـ آنانند نه ما؟! تنها به وسیلهٔ ما هدایت جلب، و کوری بر طرف می‌گردد؛ امامان از قریش‌اند اما نه همهٔ قریش بلکه خصوص یک تیره، از بنی هاشم؛ جامهٔ امامت جز بر تن آنان راست نیاید و کسی غیر از آنان چنین شایستگی را ندارد.

نَحْنُ الشِّعارُ وَالْاَصحابُ وَالْخَزَنَةُ وَ الْاَبْوابُ، وَ لا تُؤْتَى الْبُيوتُ اِلّا مِنْ اَبْوابِها، فَمَنْ اَتاها مِنْ غَيْرِ اَبْوابِها سُمِّيَ سارِقاً[۱].

جامهٔ زیرین و یاران واقعی و گنجوران دین و درهای ورودی اسلام ماییم؛ به خانه‌ها جز از درهایی که برای آنها مقرر شده است نتوان داخل شد، فقط دزد است که از دیوار (نه از در) وارد می‌شود.

فيهِمْ كَرائِمُ الْقُرْانِ وَ هُمْ كُنوزُ الرَّحْمٰنِ، اِنْ نَطَقوا صَدَقوا وَ اِنْ صَمَتوا لَمْ يُسْبَقوا[۲].

بالاترین آیات ستایشی قرآن در بارهٔ آنان است، گنجهای خدای رحمان‌اند، اگر لب به سخن بگشایند آنچه بگویند عین حقیقت است، فرضاً سکوت کنند دیگران برآنان پیشی نمی‌گیرند.

هُمْ عَيْشُ الْعِلْمِ وَ مَوْتُ الْجَهْلِ، يُخْبِرُكُمْ حِلْمُهُمْ (حُكْمُهُمْ) عَنْ عِلْمِهِمْ، وَ صَمْتُهُمْ عَنْ حِكَمِ مَنْطِقِهِمْ، لا يُخالِفونَ الْحَقَّ وَ

---

۱ و ۲. نهج‌البلاغه، خطبهٔ ۱۵۲.

لایَخْتَلِفونَ فیهِ. هُمْ دَعائِمُ الْاِسْلامِ وَ وَلائِجُ الْاِعْتِصامِ، بِهِمْ عادَ الْحَقُّ فی نِصابِهِ وَ انْزاحَ الْباطِلُ عَنْ مَقامِهِ وَ انْقَطَعَ لِسانُهُ عَنْ مَنْبَتِهِ، عَقَلُوا الدّینَ عَقْلَ وِعایَةٍ وَ رِعایَةٍ لا عَقْلَ سِماعٍ وَ رِوایَةٍ، فَاِنَّ رُواةَ الْعِلْمِ کَثیرٌ وَ رُعاتَهُ قَلیلٌ[1].

آنان مایهٔ حیات علم و مرگ جهل می‌باشند، حلم و بردباریشان (یا حکمهایی که صادر می‌کنند و رأیهایی که می‌دهند) از میزان علمشان حکایت می‌کند، و سکوتهای به‌موقعشان از توأم بودن حکمت با منطق آنها خبر می‌دهد، نه با حق مخالفت می‌ورزند و نه در حق اختلاف می‌کنند. آنان پایه‌های اسلام و وسایل احتفاظ مردم‌اند، به وسیلهٔ آنها حق به جای خود برمی‌گردد و باطل از جایی که قرار گرفته دور می‌شود و زبانش از بیخ بریده می‌شود، آنان دین را از روی فهم و بصیرت و برای عمل فراگرفته‌اند، نه آنکه طوطی‌وار شنیده و ضبط کرده باشند و تکرار کنند، همانا ناقلان علوم فراوان‌اند اما جانبداران آن کم‌اند.

در ضمن کلمات قصار **نهج‌البلاغه** داستانی نقل شده که کمیل‌بن‌زیاد نخعی گفت: امیرالمؤمنین علیه‌السلام (در دورهٔ خلافت و زمان اقامت در کوفه) دست مرا گرفت و با هم از شهر به طرف قبرستان خارج شهر بیرون رفتیم. همینکه به خلوتگاه صحرا رسیدیم، آه عمیقی از دل برکشید و به سخن آغاز کرد.

در مقدمهٔ سخن فرمود: ای کمیل! دلهای فرزندان آدم به منزلهٔ ظرفهاست؛ بهترین ظرفها آن است که بهتر مظروف خود را نگهداری

۱. نهج‌البلاغه، خطبهٔ ۲۳۷.

کند، پس آنچه می‌گویم ضبط کن.

علی در این سخنان خود که اندکی مفصل است، مردم را از نظر پیروی راه حق به سه دسته تقسیم می‌کند و سپس از اینکه انسانهای لایقی نمی‌یابد که اسرار فراوانی که در سینه انباشته دارد بدانان بسپارد، اظهار دلتنگی می‌کند. اما در آخر سخن خود می‌گوید: البته چنین نیست که زمین بکلی از مردان الهی آنچنان که علی آرزو دارد خالی بماند؛ خیر، همواره و در هر زمانی چنین افرادی هستند هر چند کم‌اند:

اَللّٰهُمَّ بَلیٰ لا تَخْلُوالْاَرْضُ مِنْ قائِمٍ لِلّٰهِ بِحُجَّةٍ اِمّا ظاهِراً مَشْهوراً وَ اِمّا خائِفاً مَغْموراً، لِئَلّا تَبْطُلَ حُجَجُ اللّٰهِ وَ بَیِّناتُهُ، وَ کَمْ ذا وَ اَیْنَ؟ اُولٰئِکَ وَاللهِ الْاَقَلّونَ عَدَداً وَالْاَعْظَمونَ عِنْدَ اللهِ قَدْراً، یَحْفَظُ اللّٰهُ بِهِمْ حُجَجَهُ وَ بَیِّناتِهِ، حَتّیٰ یودِعوها نُظَرائَهُمْ، وَ یَزْرَعوها فی قُلوبِ اَشْباهِهِمْ. هَجَمَ بِهِمُ الْعِلْمُ عَلیٰ حَقیقَةِ الْبَصیرَةِ وَ باشَروا رَوْحَ الْیَقینِ وَاسْتَلانوا مَا اسْتَوْعَرَهُ الْمُتْرَفونَ وَ اَنِسوا بِمَا اسْتَوْحَشَ مِنْهُ الْجاهِلونَ وَ صَحِبُوا الدُّنْیا بِاَبْدانٍ اَرْواحُها مُعَلَّقَةٌ بِالْمَحَلِّ الْاَعْلیٰ. اُولٰئِکَ خُلَفاءُ اللّٰهِ فی اَرْضِهِ وَ الدُّعاةُ اِلیٰ دینِهِ، آهْ آهْ شَوْقاً اِلیٰ رُؤْیَتِهِمْ[1].

چرا، زمین هرگز از حجت (خواه ظاهر و آشکار یا ترسان و پنهان) خالی نیست، زیرا حجتها و آیات الهی باید باقی بمانند. اما چند نفرند و کجایند؟ آنان به خدا قسم از نظر عدد از همه کمتر و از نظر منزلت در نزد خدا از همه بزرگترند. خداوند به وسیلهٔ آنها دلایل خود را نگهداری می‌کند تا آنها را نزد مانندهای خود بسپارند و در دل امثال خود بذر آنها را بکارند.

---

۱. نهج‌البلاغه، حکمت ۱۴۷.

علم از غیب و باطن در منتهای بصیرت بر آنها هجوم کرده است، به روح یقین پیوسته‌اند، آنچه بر اهل تنعم دشوار است بر آنها آسان است، و آنچه مایهٔ وحشت جاهلان است مایهٔ انس آنان است، دنیا و اهل دنیا را با بدنهایی همراهی می‌کنند که روحهای آن بدنها در جای دیگر است و به عالیترین جایگاهها پیوسته است. آری جانشینان خدا در زمین خدا و دعوت‌کنندگان مردم به دین خدا اینان‌اند. آه آه، چقدر آرزوی دیدن اینها را دارم.

در این جمله‌ها هر چند نامی ولو به‌طور اشاره از اهل بیت برده نشده است، اما با توجه به جمله‌های مشابهی که در **نهج‌البلاغه** در بارهٔ اهل‌بیت آمده است، یقین پیدا می‌شود که مقصود ائمهٔ اهل‌بیت می‌باشند.

از مجموع آنچه در این گفتار از **نهج‌البلاغه** نقل کردیم، معلوم شد که در **نهج‌البلاغه** علاوه بر مسئلهٔ خلافت و زعامت امور مسلمین در مسائل سیاسی، مسئلهٔ امامت به مفهوم خاصی که شیعه تحت عنوان «حجت» قائل است عنوان شده و به نحو بلیغ و رسایی بیان شده است.

احقیت و اولویت

در فصل پیش عباراتی از **نهج‌البلاغه** در بارهٔ مقام ممتاز و فوق عادی اهل بیت و اینکه علوم و معارف آنها از منبع فوق بشری سرچشمه می‌گیرد و مقایسهٔ آنها با افراد عادی غلط است، نقل کردیم. در این فصل قسمت دوم این بحث را یعنی عباراتی در بارهٔ احقیت و اولویت و بلکه تقدم و حق اختصاصی اهل بیت و مخصوصاً شخص امیرالمؤمنین علیه‌السلام می‌آوریم.

در **نهج‌البلاغه** در بارهٔ این مطلب به سه اصل استدلال شده است: وصیت و نص رسول خدا، دیگر شایستگی امیر مؤمنان علیه‌السلام و اینکه جامهٔ خلافت تنها بر اندام او راست می‌آید، سوم روابط نزدیک نسبی و روحی آن حضرت با رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله .

نص و وصیت

برخی می‌پندارند که در **نهج‌البلاغه** به هیچ‌وجه به مسئلهٔ نص اشاره‌ای نشده است، تنها به مسئلهٔ صلاحیت و شایستگی اشاره شده است. این

تصور صحیح نیست، زیرا اولاً در خطبهٔ ۲ **نهج‌البلاغه** ـ که در فصل پیش نقل کردیم ـ صریحاً در بارهٔ اهل بیت می‌فرماید: «**وَ فيهِمُ الْوَصِيَّةُ وَ الْوِراثَةُ**» یعنی وصیت رسول خدا صلی الله علیه و آله و همچنین وراثت رسول خدا صلی الله علیه و آله در میان آنهاست.

ثانیاً در موارد زیادی علی علیه السلام از حق خویش چنان سخن می‌گوید که جز با مسئلهٔ تنصیص و مشخص شدن حق خلافت برای او به وسیلهٔ پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله قابل توجیه نیست. در این موارد، سخن علی این نیست که چرا مرا با همهٔ جامعیت شرایط کنار گذاشتند و دیگران را برگزیدند؛ سخنش این است که حق قطعی و مسلّم مرا از من ربودند. بدیهی است که تنها با نص و تعیین قبلی از طریق رسول اکرم صلی الله علیه و آله است که می‌توان از حق مسلّم و قطعی دم زد. صلاحیت و شایستگی، حق بالقوه ایجاد می‌کند نه حق بالفعل، و در مورد حق بالقوه سخن از ربوده شدن حق مسلّم و قطعی صحیح نیست.

اکنون مواردی را ذکر می‌کنیم که علی علیه السلام خلافت را حق خود می‌داند. از آن جمله در خطبهٔ ۶ که در اوایل دورهٔ خلافت هنگامی که از طغیان عایشه و طلحه و زبیر آگاه شد و تصمیم به سرکوبی آنها گرفت انشاء شده است، پس از بحثی در بارهٔ وضع روز می‌فرماید:

> **فَوَاللّٰهِ مازِلْتُ مَدْفوعاً عَنْ حَقّي مُسْتَأْثَراً عَلَيَّ مُنْذُ قَبَضَ اللّٰهُ نَبِيَّهُ صلی الله علیه و آله حَتّىٰ يَوْمِ النّاسِ هٰذا.**
>
> به خدا سوگند از روزی که خدا جان پیامبر خویش را تحویل گرفت تا امروز همواره حق مسلّم من از من سلب شده است.

در خطبهٔ ۱۷۰ ـ که واقعاً خطبه نیست و بهتر بود سیدرضی (اعلی‌اللّٰه مقامه) آن را در کلمات قصار می‌آورد ـ جریانی را نقل می‌فرماید و آن

اینکه:

شخصی در حضور جمعی به من گفت: پسر ابوطالب! تو بر امر خلافت حریصی. من گفتم:
بَلْ اَنْتُمْ وَاللّٰهِ لَاَحْرَصُ وَ اَبْعَدُ وَ اَنَا اَخَصُّ وَ اَقْرَبُ، وَ اِنَّما طَلَبْتُ حَقّاً لی وَ اَنْتُمْ تَحولونَ بَیْنی وَ بَیْنَهُ وَ تَضْرِبونَ وَجْهی دونَهُ، فَلَمّا قَرَعْتُهُ بِالْحُجَّةِ فِی‌الْمَلَاءِ الْحاضِرینَ هَبَّ کَاَنَّهُ بُهِتَ لا یَدْری ما یُجیبُنی بِهِ.
بلکه شما حریصتر و از پیغمبر دورترید و من از نظر روحی و جسمی نزدیکترم، من حق خود را طلب کردم و شما می‌خواهید میان من و حق خاص من حائل و مانع شوید و مرا از آن منصرف سازید. آیا آن که حق خویش را می‌خواهد حریصتر است یا آن که به حق دیگران چشم دوخته است؟ همینکه او را با نیروی استدلال کوبیدم به خود آمد و نمی‌دانست در جواب من چه بگوید.

معلوم نیست اعتراض‌کننده چه کسی بوده و این اعتراض در چه وقت بوده است. ابن ابی‌الحدید می‌گوید: اعتراض‌کننده سعد وقاص بوده آنهم در روز شورا. سپس می‌گوید: ولی امامیه معتقدند که اعتراض‌کننده ابو عبیدهٔ جراح بوده در روز سقیفه.

در دنبالهٔ همان جمله‌ها چنین آمده است:

اَللّٰهُمَّ اِنّی اَسْتَعْدیکَ عَلیٰ قُرَیْشٍ وَ مَنْ اَعانَهُمْ فَاِنَّهُمْ قَطَعوا رَحِمی وَ صَغَّروا عَظیمَ مَنْزِلَتی وَ اَجْمَعوا عَلیٰ مُنازَعَتی اَمْراً هُوَ لی.
خدایا از ظلم قریش و همدستان آنها به تو شکایت می‌کنم. اینها

با من قطع رحم کردند و مقام و منزلت بزرگ مرا تحقیر نمودند؛ اتفاق کردند که در مورد امری که حق خاص من بود، بر ضد من قیام کنند.

ابن ابی‌الحدید در ذیل جمله‌های بالا می‌گوید:

کلماتی مانند جمله‌های بالا از علی مبنی بر شکایت از دیگران و اینکه حق مسلم او به ظلم گرفته شده، به حد تواتر نقل شده و مؤید نظر امامیه است که می‌گویند علی با نص مسلّم تعیین شده و هیچ کس حق نداشت به هیچ عنوان بر مسند خلافت قرار گیرد. ولی نظر به اینکه حمل این کلمات بر آنچه که از ظاهر آنها استفاده می‌شود مستلزم تفسیق یا تکفیر دیگران است، لازم است ظاهر آنها را تأویل کنیم. این کلمات مانند آیات متشابه قرآن است که نمی‌توان ظاهر آنها را گرفت.

ابن ابی‌الحدید خود طرفدار افضلیت و اصلحیت علی علیه السلام است. جمله‌های **نهج‌البلاغه** تا آنجا که مفهوم احقیت مولیٰ را می‌رساند از نظر ابن‌ابی‌الحدید نیازی به توجیه ندارد، ولی جمله‌های بالا از آن جهت از نظر او نیاز به توجیه دارد که تصریح شده است که خلافت حق خاص علی بوده است، و این جز با منصوصیت و اینکه رسول خدا صلی الله علیه و آله از جانب خدا تکلیف را تعیین و حق را مشخص کرده باشد متصور نیست.

مردی از بنی اسد از اصحاب علی علیه السلام از آن حضرت می‌پرسد:

کَیْفَ دَفَعَکُمْ قَوْمُکُمْ عَنْ هٰذَا الْمَقامِ وَ اَنْتُمْ اَحَقُّ بِهِ؟

چطور شد که قوم شما، شما را از خلافت بازداشتند و حال آنکه

شما شایسته‌تر بودید؟

امیر مؤمنان علیه السلام به پرسش او پاسخ گفت. این پاسخ همان است که به‌عنوان خطبهٔ ۱۶۰ در **نهج‌البلاغه** مسطور است. علی علیه السلام صریحاً در پاسخ گفت: در این جریان جز طمع و حرص از یک طرف، و گذشت (بنا به مصلحتی) از طرف دیگر عاملی در کار نبود:

فَاِنَّها کانَتْ اَثَرَةً شَحَّتْ عَلَیْها نُفوسُ قَوْمٍ وَ سَخَتْ عَنْها نُـفوسُ اٰخَرینَ.

این سؤال و جواب در دورهٔ خلافت علی علیه السلام درست در همان زمانی که علی علیه السلام با معاویه و نیرنگهای او درگیر بود واقع شده است. امیرالمؤمنین علیه السلام خوش نداشت که در چنین شرایطی این مسئله طرح شود، لهذا به صورت ملامت‌گونه‌ای قبل از جواب به او گفت که آخر، هر پرسشی جایی دارد؛ حالا وقتی نیست که در بارهٔ گذشته بحث کنیم؛ مسئلهٔ روز ما مسئلهٔ معاویه است «**وَ هَلُمَّ الْخَطْبَ فِی ابْنِ اَبی سُفْیانَ ...**» اما در عین حال همان طور که روش معتدل همیشگی او بود، از پاسخ دادن و روشن کردن حقایق گذشته خودداری نکرد.

در خطبهٔ «شقشقیه» صریحاً می‌فرماید: «اَریٰ تُراثی نَهْباً»[1] یعنی حق موروثی خود را می‌دیدم که به غارت برده می‌شود. بدیهی است که مقصود از وراثت، وراثت فامیلی و خویشاوندی نیست، مقصود وراثت معنوی و الهی است.

---

۱. نهج‌البلاغه، خطبهٔ ۳.

لیاقت و فضیلت

از مسئلهٔ نص صریح و حق مسلم و قطعی که بگذریم، مسئلهٔ لیاقت و فضیلت مطرح می‌شود. در این زمینه نیز مکرر در **نهج‌البلاغه** سخن به میان آمده است. در خطبهٔ «شقشقیه» می‌فرماید:

اَما وَاللّٰهِ لَقَدْ تَقَمَّصَها ابْنُ اَبی قُحافَةَ وَ اِنَّهُ لَیَعْلَمُ اَنَّ مَحَلّی مِنْها مَحَلُّ الْقُطْبِ مِنَ الرَّحیٰ یَنْحَدِرُ عَنِّی السَّیْلُ وَ لا یَرْقیٰ اِلَیَّ الطَّیْرُ.

به خدا سوگند که پسر ابوقحافه خلافت را مانند پیراهنی به تن کرد در حالی که می دانست آن محوری که این دستگاه باید بر گرد آن بچرخد من هستم. سرچشمه‌های علم و فضیلت از کوهسار شخصیت من سرازیر می‌شود و شاهباز وهم اندیشهٔ بشر از رسیدن به قلهٔ عظمت من باز می‌ماند.

در خطبهٔ ۱۹۵ اول مقام تسلیم و ایمان خود را نسبت به رسول اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله و سپس فداکاریها و مواساتهای خود را در مواقع مختلف یادآوری می‌کند و بعد جریان وفات رسول اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله را در حالی که سرش بر سینهٔ او بود، و آنگاه جریان غسل دادن پیغمبر صلی‌الله‌علیه‌وآله را به دست خود نقل می‌کند در حالی که فرشتگان او را در این کار کمک می‌کردند و او زمزمهٔ فرشتگان را می‌شنید و حس می‌کرد که چگونه دسته‌ای می‌آیند و دسته‌ای می‌روند و بر پیغمبر صلی‌الله‌علیه‌وآله درود می‌فرستند، و تا لحظه‌ای که پیغمبر صلی‌الله‌علیه‌وآله را در مدفن مقدسش به خاک سپردند زمزمهٔ فرشتگان یک لحظه هم از گوش علی علیه‌السلام قطع نگشته بود. بعد از یادآوری موقعیتهای مخصوص خود از مقام تسلیم و عدم انکار ـ بر خلاف بعضی صحابهٔ دیگر ـ گرفته تا فداکاریهای بی‌نظیر و تا قرابت خود با پیغمبر صلی‌الله‌علیه‌وآله تا جایی که جان پیغمبر صلی‌الله‌علیه‌وآله در دامن علی علیه‌السلام از تن مفارقت می‌کند،

چنین می‌فرماید:

فَمَنْ ذا اَحَقُّ بِهِ مِنّی حَیّاً وَ مَیِّتاً؟
چه کسی از من به پیغمبر در زمان حیات و بعد از مرگ او سزاوارتر است؟

قرابت و نسب

چنانکه می‌دانیم پس از وفات رسول اکرم صلی الله علیه و آله سعدبن ابی عبادهٔ انصاری مدعی خلافت شد و گروهی از افراد قبیله‌اش دور او را گرفتند. سعد و اتباع وی محل سقیفه را برای این کار انتخاب کرده بودند، تا آنکه ابوبکر و عمر و ابوعبیدهٔ جراح آمدند و مردم را از توجه به سعدبن ابی‌عباده بازداشتند و از حاضرین برای ابوبکر بیعت گرفتند. در این مجمع سخنانی میان مهاجران و انصار ردوبدل شد و عوامل مخالفی در تعیین سرنوشت نهایی این جلسه تأثیر داشت.

یکی از به اصطلاح برگهای برنده‌ای که مهاجران و طرفداران ابوبکر مورد استفاده قرار دادند این بود که پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله از قریش است و ما از طایفهٔ پیغمبریم. ابن‌ابی‌الحدید در ذیل شرح خطبهٔ ۶۵ می‌گوید:

عمر به انصار گفت: عرب هرگز به امارت و حکومت شما راضی نمی‌شود زیرا پیغمبر از قبیلهٔ شما نیست، ولی عرب قطعاً از این که مردی از فامیل پیغمبر صلی الله علیه و آله حکومت کند امتناع نخواهد کرد ... کیست که بتواند با ما در مورد حکومت و میراث محمدی معارضه کند و حال آنکه ما نزدیکان و خویشاوندان او هستیم.

و باز چنانکه می‌دانیم علی علیه السلام در حین این ماجراها مشغول وظایف شخصی خود در مورد جنازهٔ پیغمبر صلی الله علیه و آله بود. پس از پایان این جریان، علی علیه السلام از افرادی که در آن مجمع حضور داشتند استدلالهای طرفین را پرسید و استدلال هر دو طرف را انتقاد و رد کرد. سخنان علی علیه السلام در اینجا همانهاست که سیدرضی آنها را در خطبهٔ ۶۵ آورده است:

علی علیه السلام پرسید: انصار چه می‌گفتند؟

گفتند: حکمفرمایی از ما و حکمفرمای دیگری از شما باشد.

ـ چرا شما بر رد نظریهٔ آنها به سفارشهای پیغمبر اکرم دربارهٔ آنها استدلال نکردید که فرمود: با نیکان انصار نیکی کنید و از بدان آنان درگذرید؟!

ـ اینها چه‌جور دلیل می‌شود؟

ـ اگر بنا بود حکومت با آنان باشد، سفارش در بارهٔ آنان معنی نداشت. این که به دیگران در بارهٔ آنان سفارش شده است، دلیل است که حکومت با غیر آنان است. خوب، قریش چه می‌گفتند؟

ـ استدلال قریش این بود که آنها شاخه‌ای از درختی هستند که پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله نیز شاخهٔ دیگر از آن درخت است.

ـ «**اِحْتَجّوا بِالشَّجَرَةِ وَ اَضاعُوا الثَّمَرَةَ**» با انتساب خود به شجرهٔ وجود پیغمبر صلی الله علیه و آله برای صلاحیت خود استدلال کردند اما میوه را ضایع ساختند.

یعنی اگر شجرهٔ نسبت معتبر است، دیگران شاخه‌ای از آن درخت می‌باشند که پیغمبر یکی از شاخه‌های آن است اما اهل‌بیت پیغمبر میوهٔ آن شاخه‌اند.

در خطبهٔ ۱۶۰ که قسمتی از آن را قبلاً نقل کردیم و سؤال و جوابی است از یک مرد اسدی با علی علیه‌السلام، آن حضرت به مسئلهٔ نسب نیز استدلال می‌کند؛ عبارت این است:

اَمَّا الْاِسْتِبْدادُ عَلَيْنا بِهٰذَا الْمَقامِ وَ نَحْنُ الْاَعْلَوْنَ نَسَباً وَ الْاَشَدّونَ بِرَسولِ اللّٰهِ صلی الله علیه و آله نَوْطاً.

استدلال به نسب از طرف علی علیه‌السلام نوعی جدل منطقی است. نظر بر اینکه دیگران قرابت نسبی را ملاک قرار می‌دادند، علی علیه‌السلام می‌فرمود از هر چیز دیگر از قبیل نص و لیاقت و افضلیت گذشته، اگر همان قرابت و نسب را که مورد استناد دیگران است ملاک قرار دهیم، باز من از مدعیان خلافت اولایم.

انتقاد از خلفا

مسئلهٔ سوم در این موضوع انتقاد از خلفاست. انتقاد علی‌علیه‌السلام از خلفا غیرقابل‌انکار است و طرز انتقاد آن حضرت آموزنده است. انتقادات علی‌علیه‌السلام از خلفا احساساتی و متعصبانه نیست، تحلیلی و منطقی است و همین است که به انتقادات آن حضرت ارزش فراوان می‌دهد. انتقاد اگر از روی احساسات و طغیان ناراحتیها باشد یک شکل دارد، و اگر منطقی و بر اساس قضاوت صحیح در واقعیات باشد شکلی دیگر. انتقادهای احساساتی معمولاً در بارهٔ همه افراد یکنواخت است، زیرا یک سلسله ناسزاها و طعنهاست که نثار می‌شود. سب و لعن ضابطی ندارد.

اما انتقادهای منطقی مبتنی بر خصوصیات روحی و اخلاقی و متکی بر نقطه‌های خاص تاریخی زندگی افراد مورد انتقاد می‌باشد. چنین انتقادی طبعاً نمی‌تواند در مورد همهٔ افراد یکسان و بخشنامه‌وار باشد. در همین‌جاست که ارزش درجهٔ واقع‌بینی انتقادکننده روشن می‌گردد.

انتقادهای **نهج‌البلاغه** از خلفا، برخی کلی و ضمنی است و برخی جزئی و مشخص. انتقادهای کلی و ضمنی همانهاست که علی‌علیه‌السلام

صریحاً اظهار می‌کند که حق قطعی و مسلّم من از من گرفته شده است. ما در فصل پیش به مناسبت بحث از استناد آن حضرت به منصوصیت خود، آنها را نقل کردیم.

ابن ابی‌الحدید می‌گوید:

> شکایت و انتقاد امام از خلفا ولو به صورت ضمنی و کلی متواتر است. روزی امام شنید که مظلومی فریاد برمی‌کشید که من مظلومم و بر من ستم شده است. علی به او گفت: (بیا سوته‌دلان گرد هم آییم)، بیا با هم فریاد کنیم زیرا من نیز همواره ستم کشیده‌ام.

ایضاً از یکی از معاصرین مورد اعتماد خودش معروف به ابن عالیه نقل می‌کند که گفته:

> در محضر اسماعیل‌بن علی حنبلی، امام حنابلهٔ عصر، بودم که مسافری از کوفه به بغداد مراجعت کرده بود و اسماعیل از مسافرتش و از آنچه در کوفه دیده بود از او می‌پرسید. او در ضمن نقل وقایع، با تأسف زیاد جریان انتقادهای شدید شیعه را در روز غدیر از خلفا اظهار می‌کرد. فقیه حنبلی گفت: تقصیر آن مردم چیست؟ این در را خود علی علیه‌السلام باز کرد. آن مرد گفت: پس تکلیف ما در این میان چیست؟ آیا این انتقادها را صحیح و درست بدانیم یا نادرست؟ اگر صحیح بدانیم یک طرف را باید رها کنیم و اگر نادرست بدانیم طرف دیگر را!
> اسماعیل با شنیدن این پرسش از جا حرکت کرد و مجلس را بهم زد؛ همین‌قدر گفت: این پرسشی است که خود من هم

تاکنون پاسخی برای آن پیدا نکرده‌ام.

□

ابوبکر

انتقاد از ابوبکر به صورت خاص در خطبهٔ «شقشقیه» آمده است و در دو جمله خلاصه شده است:

اول اینکه او به خوبی می‌دانست من از او شایسته‌ترم و خلافت جامه‌ای است که تنها بر اندام من راست می‌آید. او با اینکه این را به خوبی می‌دانست، چرا دست به چنین اقدامی زد؟ من در دورهٔ خلافت، مانند کسی بودم که خار در چشم یا استخوان در گلویش بماند:

اَما وَاللّٰهِ لَقَدْ تَقَمَّصَها ابْنُ اَبی قُحافَةَ وَ اِنَّهُ لَیَعْلَمُ اَنَّ مَحَلّی مِنْها مَحَلُّ الْقُطْبِ مِنَ الرَّحیٰ.

به خدا قسم پسر ابوقحافه پیراهن خلافت را بـه تـن کـرد در حالی که خود می‌دانست محور این آسیاسنگ منم.

دوم این است که چرا خلیفهٔ پس از خود را تعیین کرد؟ خصوصاً اینکه او در زمان خلافت خود یک نوبت از مردم خواست که قرار بیعت را اقاله کنند و او را از نظر تعهدی که از این جهت بر عهده‌اش آمده آزاد گذارند. کسی که در شایستگی خود برای این کار تردید می‌کند و از مردم تقاضا می‌نماید استعفایش را بپذیرند، چگونه است که خلیفهٔ پس از خود را تعیین می‌کند؟

فَیا عَجَباً بَیْنا هُوَ یَسْتَقیلُها فی حَیاتِهِ اِذْ عَقَدَها لِاٰخَرَ بَعْدَ وَفاتِهِ.

شگفتا که ابوبکر از مردم می‌خواهد که در زمان حیاتش او را از

تصدی خلافت معاف بدارند و در همان حال زمینه را برای دیگری بعد از وفات خویش آماده می‌سازد.

پس از بیان جملهٔ بالا، علی علیه‌السلام شدیدترین تعبیراتش را دربارهٔ دو خلیفه که ضمناً نشان‌دهندهٔ ریشهٔ پیوند آنها با یکدیگر است به کار می‌برد، می‌گوید:

لَشَدَّما تَشَطَّرا ضَرْعَیْها[1].

با هم، به قوت و شدت، پستان خلافت را دوشیدند.

ابن ابی‌الحدید در بارهٔ استقاله (استعفاء) ابوبکر می‌گوید جمله‌ای به دو صورت مختلف از ابوبکر نقل شده که در دورهٔ خلافت بر منبر گفته است؛ برخی به این صورت نقل کرده‌اند: «ولیتکم و لست بخیرکم» یعنی خلافت بر عهدهٔ من گذاشته شد در حالی که بهترین شما نیستم. اما بسیاری نقل کرده‌اند که گفته است: «اقیلونی فلست بخیرکم» یعنی مرا معاف بدارید که من بهترین شما نیستم. جملهٔ **نهج‌البلاغه** تأیید می‌کند که جملهٔ ابوبکر به صورت دوم ادا شده است.

عمر

انتقاد **نهج‌البلاغه** از عمر به شکل دیگر است. علاوه بر انتقاد مشترکی که از او و ابو بکر با جملهٔ «**لَشَدَّ ما تَشَطَّرا ضَرْعَیْها**» شده است، یک سلسله انتقادات با توجه به خصوصیات روحی و اخلاقی او انجام گرفته است. علی علیه‌السلام دو خصوصیت اخلاقی عمر را انتقاد کرده است:

---

۱. نهج‌البلاغه، خطبهٔ ۳.

اول خشونت و غلظت او. عمر در این جهت درست در جهت عکس ابوبکر بود. عمر اخلاقاً مردی خشن و درشتخو و پر هیبت و ترسناک بوده است.

ابن‌ابی‌الحدید می‌گوید:

> اکابر صحابه از ملاقات با عمر پرهیز داشتند. ابن عباس عقیدهٔ خود را دربارهٔ مسئلهٔ «عول» بعد از فوت عمر ابراز داشت. به او گفتند چرا قبلاً نمی‌گفتی؟ گفت: از عمر می‌ترسیدم.

«دِرّهٔ عمر» یعنی تازیانهٔ او ضرب‌المثل هیبت بود، تا آنجا که بعدها گفتند: «درّة عمر اهیب من سیف حجاج» یعنی تازیانهٔ عمر از شمشیر حجاج مهیب‌تر بود. عمر نسبت به زنان خشونت بیشتری داشت، زنان از او می‌ترسیدند. در فوت ابوبکر، زنان خانواده‌اش می‌گریستند و عمر مرتب منع می‌کرد، اما زنان همچنان به ناله و فریاد ادامه می‌دادند. عاقبت، عمر ام‌فروه، خواهر ابوبکر، را از میان زنان بیرون کشید و تازیانه‌ای بر او نواخت. زنان پس از این ماجرا متفرق گشتند.

دیگر از خصوصیات روحی عمر که در کلمات علی علیه‌السلام مورد انتقاد واقع شده شتابزدگی در رأی و عدول از آن، و بالنتیجه تناقضگویی او بود؛ مکرر رأی صادر می‌کرد و بعد به اشتباه خود پی می‌برد و اعتراف می‌کرد. داستانهای زیادی در این مورد هست. جملهٔ «کلّکم افقه من عمر حتی ربات الحجال» همهٔ شما از عمر فقیه‌ترید حتی خداوندان حجله، در چنین شرایطی از طرف عمر بیان شده است. همچنین جملهٔ: «لولا علی لهلک عمر» اگر علی نبود عمر هلاک شده بود که گفته‌اند هفتاد بار از او شنیده شده است، در مورد همین اشتباهات بود که علی او را واقف می‌کرد.

امیرالمؤمنین علی علیه السلام عمر را به همین دو خصوصیت که تاریخ سخت آن را تأیید می‌کند، مورد انتقاد قرار می‌دهد؛ یعنی خشونت زیاد او به حدی که همراهان او از گفتن حقایق بیم داشتند و دیگر شتابزدگی و اشتباهات مکرر و سپس معذرت‌خواهی از اشتباه. در بارهٔ قسمت اول می‌فرماید:

فَصَیَّرَها فی حَوْزَةٍ خَشْناءَ یَغْلُظُ کَلْمُها وَ یَخْشُنُ مَسُّها ... فَصاحِبُها کَراکِبِ الصَّعْبَةِ، اِنْ اَشْنَقَ لَها خَرَمَ وَ اِنْ اَسْلَسَ لَها تَقَحَّمَ.

ابوبکر زمام خلافت را در اختیار طبیعتی خشن قرار داد که آسیب رساندن‌هایش شدید و تماس با او دشوار بود ... آن که می‌خواست با او همکاری کند مانند کسی بود که شتری چموش و سرمست را سوار باشد؛ اگر مهارش را محکم بکشد بینی‌اش را پاره می‌کند و اگر سست کند به پرتگاه سقوط می‌نماید.

و در بارهٔ شتابزدگی و کثرت اشتباه و سپس عذرخواهی او می‌فرماید:

وَ یَکْثُرُ الْعِثارُ فیها وَالْاِعْتِذارُ مِنْها.

لغزشهایش و سپس پوزش‌خواهی‌اش از آن لغزشها فراوان بود.

در **نهج‌البلاغه** تا آنجا که من به یاد دارم، از خلیفهٔ اول و دوم تنها در خطبهٔ «شقشقیه» که فقراتی از آن نقل کردیم به‌طور خاص یاد و انتقاد شده است. در جای دیگر اگر هست یا به صورت کلی است و یا جنبهٔ کنایی دارد، مثل آنجا که در نامهٔ معروف خود به عثمان بن حنیف اشاره به مسئلهٔ «فدک» می‌کند.

و یا در نامهٔ ۶۲ می‌گوید: «باور نمی‌کردم که عرب این امر را از من برگرداند، ناگهان متوجه شدم که مردم دور فلانی را گرفتند» و یا در نامهٔ ۲۸ که در جواب معاویه نوشته و می‌گوید: «اینکه می‌گویی مرا به زور وادار به بیعت کردند، نقصی بر من وارد نمی‌کند. هرگز بر یک مسلمان عیب و عار نیست که مورد ستم واقع شود مادامی که خودش در دین خودش در شک و ریب نباشد».

در **نهج‌البلاغه** ضمن خطبهٔ شمارهٔ ۲۲۶ جمله‌هایی آمده است مبنی بر ستایش از شخصی که به کنایه تحت عنوان «فلان» از او یاد شده است. شرّاح **نهج‌البلاغه** در بارهٔ این که این مردی که مورد ستایش علی واقع شده کیست، اختلاف دارند؛ غالباً گفته‌اند مقصود عمربن الخطاب است که یا به صورت جِد و یا به صورت تقیه ادا شده است، و برخی مانند قطب راوندی گفته‌اند مقصود یکی از گذشتگان صحابه از قبیل عثمان بن مظعون و غیره است، ولی ابن ابی‌الحدید به قرینهٔ نوع ستایشها که می‌رساند از یک مقام متصدی حکومت ستایش شده است (زیرا سخن از مردی است که کجیها را راست و علتها را رفع نموده است و چنین توصیفی بر گذشتگان صحابه قابل انطباق نیست) می‌گوید: قطعاً جز عمر کسی مقصود نبوده است.

ابن ابی‌الحدید از طبری نقل می‌کند که:

> در فوت عمر زنان می‌گریستند. دختر ابی‌حثمه چنین ندبه می‌کرد: «اقام الاود و ابرأ العمد، امات الفتن و احیا السنن، خرج نقی الثوب بریئاً من العیب». آنگاه طبری از مغیرة‌بن‌شعبه نقل می‌کند که پس از دفن عمر به سراغ علی رفتم و خواستم سخنی از او در بارهٔ عمر بشنوم. علی بیرون آمد در حالی که سر و صورتش را شسته بود و هنوز آب

می‌چکید و خود را در جامه‌ای پیچیده بود و مثل اینکه تردید نداشت که کار خلافت بعد از عمر بر او مستقر خواهد شد؛ گفت: دختر ابی‌حثمه راست گفت که گفت: لقد قوم الاود ...

ابن ابی‌الحدید این داستان را مؤید نظر خودش قرار می‌دهد که جمله‌های **نهج‌البلاغه** در ستایش عمر گفته شده است.

ولی برخی از متتبعین عصر حاضر از مدارک دیگر غیر از طبری داستان را به شکل دیگر نقل کرده‌اند و آن اینکه علی پس از آن‌که بیرون آمد و چشمش به مغیره افتاد، به صورت سؤال و پرسش فرمود: آیا دختر ابی‌حثمه آن ستایشها را که از عمر می‌کرد راست می‌گفت؟

علیهذا جمله‌های بالا نه سخن علی علیه‌السلام است و نه تأییدی از ایشان است نسبت به گویندهٔ اصلی که زنی بوده است، و سید رضی (ره) که این جمله‌ها را ضمن کلمات **نهج‌البلاغه** آورده است دچار اشتباه شده است.

عثمان

ذکر عثمان در **نهج‌البلاغه** از دو خلیفهٔ پیشین، بیشتر آمده است. علت آن روشن است: عثمان در جریانی که تاریخ آن را فتنهٔ بزرگ نامید و خود خویشاوندان نزدیک عثمان یعنی بنی‌امیه بیش از دیگران در آن دست داشتند، کشته شد و مردم بلافاصله دور علی علیه‌السلام را گرفتند و آن حضرت طوعاً او کرهاً بیعت آنان را پذیرفت و این کار طبعاً مسائلی را برای حضرتش در دورهٔ خلافت به وجود آورد. از طرفی داعیه داران خلافت، شخص او را متهم می‌کردند که در قتل عثمان دست داشته است و او ناچار بود از خود دفاع [کند] و موقف خویش را در حادثهٔ قتل عثمان روشن سازد، و از طرف دیگر گروه انقلابیون که علیه حکومت عثمان شوریده بودند و قدرتی عظیم به شمار می‌رفتند جزو یاران علی علیه‌السلام بودند. مخالفان علی از او می‌خواستند آنان را تسلیم کند تا به جرم قتل عثمان قصاص کنند، و علی علیه‌السلام می‌بایست این مسئله را در سخنان خود طرح کند و تکلیف خود را بیان نماید.

بعلاوه، در زمان حیات عثمان آنگاه که انقلابیون عثمان را در

محاصره قرار داده بودند و بر او فشار آورده بودند که یا تغییر روش بدهد یا استعفا کند، یگانه کسی که مورد اعتماد طرفین و سفیر فیمابین بود و نظریات هر یک از آنها را علاوه بر نظریات خود به طرف دیگر می‌گفت، علی بود.

از همهٔ اینها گذشته، در دستگاه عثمان فساد زیادتری راه یافته بود و علی‌علیه‌السلام بر حسب وظیفه نمی‌توانست در زمان عثمان و یا در دورهٔ بعد از عثمان در بارهٔ آنها بحث نکند و به سکوت برگزار نماید. اینها مجموعاً سبب شده که ذکر عثمان بیش از دیگران در کلمات علی‌علیه‌السلام بیاید.

در **نهج‌البلاغه** مجموعاً ۱۶ نوبت در بارهٔ عثمان بحث شده که بیشتر آنها در بارهٔ حادثهٔ قتل عثمان است. در پنج مورد علی خود را از شرکت در قتل جداً تبرئه می‌کند و در یک مورد طلحه را ـ که مسئلهٔ قتل عثمان را بهانه‌ای برای تحریک علیه علی‌علیه‌السلام قرار داده بود ـ شریک در توطئه علیه عثمان معرفی می‌نماید. در دو مورد معاویه را ـ که قتل عثمان را دستاویز برای توطئه و اخلال در حکومت انسانی و آسمانی علی قرار داده و اشک تمساح می‌ریخت و مردم بیچاره را تحت عنوان قصاص از کشندگان خلیفهٔ مظلوم، به نفع آرمانهای دیرینهٔ خود تهییج می‌کرد ـ سخت مقصر می‌شمارد.

نقش ماهرانهٔ معاویه در قتل عثمان

علی در نامه‌های خود به معاویه می‌گوید: تو دیگر چه می‌گویی؟ دست نامرئی تو تا مرفق در خون عثمان آلوده است؛ باز دم از خون عثمان می‌زنی؟

این قسمت فوق‌العاده جالب است. علی پرده از رازی برمی‌دارد که چشم تیزبین تاریخ کمتر توانسته است آن را کشف کند. تنها در عصر جدید است که محققان به دستیاری و رهنمایی اصول روانشناسی و

جامعه‌شناسی، از زوایای تاریخ این نکته را بیرون آورده‌اند، اگر نه اکثر مردم دوره‌های پیشین باور نمی‌کردند که معاویه در قتل عثمان دست داشته باشد و یا حداقل در دفاع از او کوتاهی کرده باشد.

معاویه و عثمان هر دو اموی بودند و پیوند قبیله‌ای داشتند. امویان بالخصوص چنان پیوند محکم بر اساس هدفهای حساب‌شده و روشهای مشخص‌شده داشتند که مورخین امروز پیوند آنها را از نوع پیوندهای حزبی در دنیای امروز می‌دانند.

یعنی تنها احساسات نژادی و قبیله‌ای، آنها را به یکدیگر نمی‌پیوست؛ پیوند قبیله‌ای زمینه‌ای بود که آنها را گرد هم جمع کند و در راه هدفهای مادی متشکل و هماهنگ نماید. معاویه شخصاً نیز از عثمان محبتها و حمایتها دیده بود و متظاهر به دوستی و حمایت او بود، لذا کسی باور نمی‌کرد که معاویه باطناً در این کار دست داشته باشد.

معاویه که تنها یک هدف داشت و هر وسیله‌ای را برای آن هدف مباح می‌دانست و در منطق او و امثال او نه عواطف انسانی نقشی دارد و نه اصول، آن روزی که تشخیص داد از مردهٔ عثمان بهتر می‌تواند بهره‌برداری کند تا از زندهٔ او و خون زمین‌ریختهٔ عثمان بیشتر به او نیرو می‌دهد تا خونی که در رگهای عثمان حرکت می‌کند، برای قتل او زمینه‌چینی کرد و در لحظاتی که کاملاً قادر بود کمکهای مؤثری به او بدهد و جلو قتل او را بگیرد، او را در چنگال حوادث تنها گذاشت.

ولی چشم تیزبین علی دست نامرئی معاویه را می‌دید و جریانات پشت پرده را می‌دانست؛ این است که رسماً خود معاویه را مقصر و مسئول در قتل عثمان معرفی می‌کند.

در **نهج‌البلاغه** نامهٔ مفصلی است که امام در جواب نامهٔ معاویه نوشته است. معاویه در نامهٔ خود امام را متهم می‌کند به شرکت در قتل عثمان و امام علیه‌السلام به او این‌طور پاسخ می‌گوید:

ثُمَّ ذَكَرْتَ ما كانَ مِنْ اَمْری وَ اَمْرِ عُثْمانَ، فَلَکَ اَنْ تُجابَ عَنْ هٰذِهِ لِرَحِمِکَ مِنْهُ، فَاَیُّنا كانَ اَعْدیٰ لَهُ وَ اَهْدیٰ اِلیٰ مَقاتِلِهِ، اَمَنْ بَذَلَ لَهُ نُصْرَتَهُ فَاسْتَقْعَدَهُ وَ اسْتَكَفَّهُ؟ اَمْ مَنِ اِسْتَنْصَرَهُ فَتَراخیٰ عَنْهُ وَبَثَّ الْمَنونَ اِلَیْهِ حَتّیٰ اَتیٰ قَدَرُهُ عَلَیْهِ؟! ... وَ ما كُنْتُ لِاَعْتَذِرَ مِنْ اَنّی كُنْتُ اَنْقِمُ عَلَیْهِ اَحْداثاً، فَاِنْ كانَ الذَّنْبُ اِلَیْهِ اِرْشادی وَ هِدایَتی لَهُ، فَرُبَّ مَلومٍ لا ذَنْبَ لَهُ وَ قَدْ یَسْتَفیدُ الظِّنَّةَ الْمُتَنَصِّحُ وَ ما اَرَدْتُ اِلَّا الْاِصْلاحَ مَااسْتَطَعْتُ وَ ما تَوْفیقی اِلّا بِاللّٰهِ عَلَیْهِ تَوَكَّلْتُ [۱].

اما آنچه در بارهٔ کار مربوط به من و عثمان یاد کردی، این حق برای تو محفوظ است که پاسخ آن را بشنوی، زیرا خویشاوند او هستی. کدامیک از من و تو بیشتر با او دشمنی کردیم و راههایی را که به قتل او منتهی می‌شد بیشتر نشان دادیم؟ آن کس که بیدریغ در صدد یاری او برآمد اما عثمان به موجب یک سوء ظن بیجا خود طالب سکوت او شد و کناره گیری او را خواست، یا آن کس که عثمان از او یاری خواست و او به دفع‌الوقت گذراند و موجبات مرگ او را برانگیخت تا مرگش فرا رسید؟ البته من هرگز از اینکه خیرخواهانه در بسیاری از بدعتها و انحرافات بر عثمان انتقاد می‌کردم، پوزش نمی‌خواهم و پشیمان نیستم. اگر گناه من این بوده است که او را ارشاد و هدایت کرده‌ام، آن را می‌پذیرم. چه بسیارند افراد بیگناهی که مورد ملامت واقع می‌شوند. آری، گاهی ناصح و خیرخواه نتیجه‌ای که از کار خود می‌گیرد بدگمانی طرف است. من جز اصلاح تا حدی که در قدرت دارم قصدی ندارم، جز از خدا توفیقی نمی‌خواهم و بر او توکل می‌کنم.

۱. نهج‌البلاغه، نامهٔ ۲۸.

در یک نامهٔ دیگر خطاب به معاویه چنین می‌نویسد:

فَاَمّا اِکْثارُکَ الْحِجاجَ فی عُثْمانَ وَ قَتَلَتِهِ فَاِنَّکَ اِنَّما نَصَرْتَ عُثْمانَ حَیْثُ کانَ النَّصْرُ لَکَ، وَ خَذَلْتَهُ حَیْثُ کانَ النَّصْرُ لَهُ [1].

اما اینکه تو فراوان مسئلهٔ عثمان و کشندگان او را طرح می‌کنی، تو آنجا که یاری عثمان به سودت بود او را یاری کردی و آنجا که یاری او به سود خود او بود، او را واگذاشتی.

□

قتل عثمان خود مولود فتنه‌هایی بود و باب فتنه‌هایی دیگر را بر جهان اسلام گشود که قرنها دامنگیر اسلام شد و آثار آن هنوز باقی است. از مجموع سخنان علی در **نهج‌البلاغه** بر می‌آید که بر روش عثمان سخت انتقاد داشته است و گروه انقلابیون را ذی‌حق می‌دانسته است. در عین حال، قتل عثمان را در مسند خلافت به دست شورشیان با مصالح کلی اسلامی منطبق نمی‌دانسته است. پیش از آنکه عثمان کشته شود، علی این نگرانی را داشته است و به عواقب وخیم آن می‌اندیشیده است. این که جرایم عثمان در حدی بود که او را شرعاً مستحق قتل کرده بود یا نه و دیگر این که آیا موجبات قتل عثمان را بیشتر اطرافیان خود او به عمد یا به جهل فراهم کردند و همهٔ راهها را جز راه قتل عثمان بر انقلابیون بستند، یک مطلب است و این که قتل عثمان به دستور شورشیان در مسند خلافت به مصلحت اسلام و مسلمین بود یا نبود، مطلب دیگر است.

از مجموع سخنان علی برمی‌آید که آن حضرت می‌خواست عثمان راهی را که می‌رود رها کند و راه صحیح عدل اسلامی را پیشه نماید، و در صورت امتناع، انقلابیون او را برکنار و احیاناً حبس کنند و خلیفه‌ای که

---

۱. نهج‌البلاغه، نامهٔ ۳۷.

شایسته است روی کار بیاید؛ آن خلیفه که مقام صلاحیتدار است بعدها به جرایم عثمان رسیدگی کند و حکم لازم را صادر نماید.

لهذا علی نه فرمان به قتل عثمان داد و نه او را علیه انقلابیون تأیید کرد. تمام کوشش علی در این بود که بدون اینکه خونی ریخته شود، خواسته‌های مشروع انقلابیون انجام شود؛ یا عثمان خود علیه روش گذشتهٔ خود انقلاب کند و یا کنار رود و کار را به اهلش بسپارد. علی دربارهٔ دو طرف اینچنین قضاوت کرد:

اِسْتَأْثَرَ فَاَساءَ الْاَثَرَةَ وَ جَزِعْتُمْ فَاَسَأْتُمُ الْجَزَعَ[1].

عثمان روش مستبدانه پیش گرفت، همه چیز را به خود و خویشاوندان خود اختصاص داد و به نحو بدی این کار را پیشه کرد و شما انقلابیون نیز بیتابی کردید و بد بیتابی کردید.

آنگاه که به عنوان میانجی خواسته‌های انقلابیون را برای عثمان مطرح کرد، نگرانی خود را از اینکه عثمان در مسند خلافت کشته شود و باب فتنه‌ای بزرگ برای مسلمین باز شود، به خود عثمان اعلام کرد. فرمود:

وَ اِنّی اُنْشِدُکَ اللّٰهَ اَنْ تَکونَ اِمامَ هٰذِهِ الْاُمَّةِ الْـمَقتولَ، فَاِنَّهُ کانَ یُقالُ: یُقْتَلُ فی هٰذِهِ الْاُمَّةِ اِمامٌ یَفْتَحُ عَلَیْهَا الْقَتْلَ وَ الْقِتالَ اِلیٰ یَوْمِ الْقِیامَةِ، وَیَلْبِسُ اُمورَها عَلَیْها، وَ یَبُثُّ الْفِتَنَ فیها، فَلایُبْصِرونَ الْحَقَّ مِنَ الْباطِلِ، یَموجونَ فیها مَوْجاً وَ یَمْرُجونَ فیها مَرْجاً[2].

من تو را به خدا سوگند می‌دهم که کاری نکنی که پیشوای

---

۱. نهج‌البلاغه، خطبهٔ ۳۰.
۲. نهج‌البلاغه، خطبهٔ ۱۶۲.

مقتول این امت بشوی، زیرا این سخن گفته می‌شد که در این امت یک پیشوا کشته خواهد شد که کشته شدن او درِ کشت‌وکشتار را بر این امت خواهد گشود و کار این امت را بر او مشتبه خواهد ساخت و فتنه‌ها بر این امت خواهد انگیخت که حق را از باطل نشناسند و در آن فتنه‌ها غوطه بخورند و در هم بیامیزند.

□

همان طور که قبلاً از خود مولی نقل کردیم، آن حضرت در زمان عثمان رو در روی او و یا در غیاب او بر او اعتراض و انتقاد می‌کرده است؛ همچنان که بعد از درگذشت عثمان نیز انحرافات او را همواره یاد می‌کرده است و از اصل: «اُذْكُروا مَوْتاكُمْ بِالْخَيْر» ـ که گفته می‌شود سخن معاویه است و به نفع حکومتها و شخصیتهای فاسد گفته شده که سابقه‌شان با مردنشان لوث شود تا برای نسلهای بعدی درسی و برای حکومتهای فاسد بعدی خطری نباشد ـ پیروی نکرده است.

اینک موارد انتقاد:

۱. در خطبهٔ ۱۲۸ جمله‌هایی که علی علیه‌السلام در بدرقهٔ ابوذر هنگامی که از جانب عثمان به ربذه تبعید می‌شد فرموده است، در آن جمله‌ها کاملاً حق را به ابی‌ذر معترض و منتقد و انقلابی می‌دهد و او را تأیید می‌کند و به طور ضمنی حکومت عثمان را فاسد معرفی می‌فرماید.

۲. در خطبهٔ ۳۰ جمله‌ای است که قبلاً نقل شد: «اِسْتَأْثَرَ فَاَساءَ الْاَثَرَةَ» عثمان راه استبداد و استیثار و مقدم داشتن خود و خویشاوندان خویش را بر افراد امت، پیش گرفت و به شکل بسیار بدی رفتار کرد.

۳. عثمان مرد ضعیفی بود، از خود اراده نداشت؛ خویشاوندانش، مخصوصاً مروان حکم ـ که تبعیدشدهٔ پیغمبر بود و عثمان او را به مدینه آورد و کم‌کم به منزلهٔ وزیر عثمان شد ـ سخت بر او مسلط شدند و به نام او

هر کاری که دلشان می‌خواست می‌کردند. علی علیه‌السلام این قسمت را انتقاد کرد و رو در روی عثمان فرمود:

فَلا تَکونَنَّ لِمَرْوانَ سَیِّقَةً یَسوقُکَ حَیْثُ شاءَ بَعْدَ جَلالِ السِّنِّ وَ تَقَضِّی الْعُمُرِ [1].

تو اکنون در باشکوهترین ایام عمر خویش هستی و مدتت هم پایان رسیده است. با این حال مهار خویش را به دست مروان مده که هر جا دلش بخواهد تو را به دنبال خود ببرد.

۴. علی مورد سوء ظن عثمان بود. عثمان وجود علی را در مدینه مخل و مضر به حال خود می‌دید. علی تکیه گاه و مایهٔ امید آیندهٔ انقلابیون به شمار می‌رفت، خصوصاً که گاهی انقلابیون به نام علی شعار می‌دادند و رسماً عزل عثمان و زمامداری علی را عنوان می‌کردند. لهذا عثمان مایل بود علی در مدینه نباشد تا چشم انقلابیون کمتر به او بیفتد. ولی از طرف دیگر بالعیان می‌دید خیرخواهانه میان او و انقلابیون وساطت می‌کند و وجودش مایهٔ آرامش است. از این رو از علی خواست از مدینه خارج شود و موقتاً به مزرعهٔ خود در «ینبع» که در حدود ده فرسنگ یا بیشتر با مدینه فاصله داشت برود. اما طولی نکشید که از خلأ ناشی از نبود علی احساس ناراحتی کرد و پیغام داد که به مدینه برگردد.

طبعاً وقتی که علی برگشت، شعارها به نامش داغتر شد. بار دیگر از علی خواست مدینه را ترک کند. ابن عباس پیغام عثمان را آورد که تقاضا کرده بود بار دیگر مدینه را ترک کند و به سر مزرعه‌اش برود. علی از این رفتار توهین‌آمیز عثمان ناراحت شد و فرمود:

---

۱. نهج‌البلاغه، خطبهٔ ۱۶۲.

یَاابْنَ‌عَبّاسٍ ما یُریدُ عُثْمانُ اِلّا اَنْ یَجْعَلَنی جَمَلاً ناضِحاً بِالْغَرْبِ اُقْبِلُ وَ اُدْبِرُ، بَعَثَ اِلَیَّ اَنْ اَخْرُجَ ثُمَّ بَعَثَ اِلَیَّ اَنْ اَقْدَمَ ثُمَّ هُوَ الْآنَ یَبْعَثُ اِلَیَّ اَنْ اَخْرُجَ، وَاللّٰهِ لَقَدْ دَفَعْتُ عَنْهُ حَتّیٰ خَشیتُ اَنْ اَکونَ آثِماً [1].

پسر عباس! عثمان جز این نمی‌خواهد که حالت من حالت شتر آبکش باشد که کارش این است در یک مسیر معین هی برود و برگردد. عثمان پیام فرستاد که از مدینه خارج شوم، سپس پیام داد که برگردم، اکنون باردیگر تورا فرستاده که از مدینه خارج شوم. به خدا قسم آنقدر از عثمان دفاع کردم که می‌ترسم گنهکار باشم.

۵. از همه شدیدتر آن چیزی است که در خطبهٔ «شقشقیه» آمده است:

اِلیٰ اَنْ قامَ ثالِثُ الْقَوْمِ نافِجاً حِضْنَیْهِ بَیْنَ نَثیلِهِ وَ مُعْتَلَفِهِ وَقامَ مَعَهُ بَنو اَبیهِ یَخْضِمونَ مالَ‌اللّٰهِ خَضْمَ الْاِبِلِ نِبْتَةَ الرَّبیعِ، اِلیٰ اَنِ انْتَکَثَ فَتْلُهُ وَ اَجْهَزَ عَلَیْهِ عَمَلُهُ وَ کَبَتْ بِهِ بِطْنَتُهُ [2].

تا آنکه سومین آن گروه بپاخاست آکنده شکم میانِ سرگین و چراگاهش. خویشاوندان وی نیز قد علم کردند و مال خدا را با تمام دهان مانند شتر که علف بهاری را می‌خورد، خوردن گرفتند تا آنگاه که رشته‌اش باز شد و کارهای ناهنجارش مرگش را رساند و شکم‌پرستی، او را به سر درآورد.

ابن ابی‌الحدید در شرح این قسمت می‌گوید:

---

۱. نهج‌البلاغه، خطبهٔ ۲۳۸.
۲. نهج‌البلاغه، خطبهٔ ۳.

این تعبیرات از تلخترین تعبیرات است و به نظر من از شعر معروف حطیئه که گفته شده است هجوآمیزترین شعر عرب است، شدیدتر است.

شعر معروف حطیئه این است:

دع المکارم لا ترحل لبغیتها و اقعد فانک انت الطاعم الکاسی

سکوت تلخ

سومین بخش از مسائل مربوط به خلافت که در **نهج‌البلاغه** انعکاس یافته است مسئلهٔ سکوت و مدارای آن حضرت و فلسفهٔ آن است.

مقصود از سکوت، ترک قیام و دست نزدن به شمشیر است، والّا چنانکه قبلاً گفته‌ایم علی از طرح‌دعوی خود و مطالبهٔ آن و از تظلم در هر فرصت مناسب خودداری نکرد.

علی از این سکوت به تلخی یاد می‌کند و آن را جانکاه و مرارت‌بار می‌خواند:

وَ اَغْضَیْتُ عَلَی‌الْقَذیٰ وَ شَرِبْتُ عَلَی‌الشَّجیٰ وَ صَبَرْتُ عَلیٰ اَخْذِ الْکَظَمِ وَ عَلیٰ اَمَرَّ مِنْ طَعْمِ‌الْعَلْقَمِ [1].

خار در چشمم بود و چشمها را بر هم نهادم، استخوان در گلویم گیر کرده بود و نوشیدم، گلویم فشرده می‌شد و تلختر از حنظل

---

۱. نهج‌البلاغه، خطبهٔ ۲۶.

در کامم ریخته بود و صبر کردم.

سکوت علی سکوتی حساب‌شده و منطقی بود نه صرفاً ناشی از اضطرار و بیچارگی؛ یعنی او از میان دو کار، بنا به مصلحت یکی را انتخاب کرد که شاقتر و فرساینده‌تر بود. برای او آسان بود که قیام کند و حداکثر آن بود که به واسطهٔ نداشتن یار و یاور، خودش و فرزندانش شهید شوند. شهادت آرزوی علی بود و اتفاقاً در همین شرایط است که جملهٔ معروف را ضمن دیگر سخنان خود به ابوسفیان فرمود:

وَ اللّٰهِ لَابْنُ اَبیطالِبٍ اٰنَسُ بِالْمَوْتِ مِنَ الطِّفْلِ بِثَدْیِ اُمِّهِ [1].
به خدا سوگند که پسر ابوطالب مرگ را بیش از طفل پستان مادر را، دوست می‌دارد.

علی با این بیان به ابوسفیان و دیگران فهماند که سکوت من از ترس مرگ نیست، از آن است که قیام و شهادت در این شرایط بر زیان اسلام است نه به نفع آن.

علی خود تصریح می‌کند که سکوت من حساب‌شده بود؛ من از دو راه، آن را که به مصلحت نزدیکتر بود انتخاب کردم:

وَ طَفِقْتُ اَرْتَاِی بَیْنَ اَنْ اَصولَ بِیَدٍ جَذّاءَ اَوْاَصْبِرَ عَلیٰ طَخْیَةٍ عَمْیاءَ، یَهْرَمُ فیهَا الْکَبیرُ وَ یَشیبُ فیهَا الصَّغیرُ وَ یَکْدَحُ فیها مُؤْمِنٌ حَتّیٰ یَلْقیٰ رَبَّهُ، فَرَأَیْتُ اَنَّ الصَّبْرَ عَلیٰ هاتا اَحْجیٰ، فَصَبَرْتُ

۱. نهج‌البلاغه، خطبهٔ ۵.

وَ فِی‌الْعَیْنِ قَذیً وَ فِی‌الْحَلْقِ شَجیً [۱].

در اندیشه فرو رفتم که میان دو راه کدام را برگزینم؟ آیا با کوته‌دستی قیام کنم یا بر تاریکی‌ای کور صبر کنم، تاریکی‌ای که بزرگسال در آن فرتوت می‌شود و تازه‌سال پیر می‌گردد و مؤمن در تلاشی سخت تا آخرین نفس واقع می‌شود. دیدم صبر بر همین حالت طاقت فرسا عاقلانه‌تر است، پس صبر کردم در حالی که خاری در چشم و استخوانی در گلویم بود.

اتحاد اسلامی

طبعاً هر کس می‌خواهد بداند آنچه علی در بارهٔ آن می‌اندیشید، آنچه علی نمی‌خواست آسیب ببیند، آنچه علی آن اندازه برایش اهمیت قائل بود که چنان رنج جانکاه را تحمل کرد چه بود؟ حدساً باید گفت آن چیز وحدت صفوف مسلمین و راه نیافتن تفرقه در آن است. مسلمین قوّت و قدرت خود را که تازه داشتند به جهانیان نشان می‌دادند، مدیون وحدت صفوف و اتفاق کلمهٔ خود بودند. موفقیتهای محیرالعقول خود را در سالهای بعد نیز از برکت همین وحدت کلمه کسب کردند. علی‌القاعده علی به خاطر همین مصلحت، سکوت و مدارا کرد.

اما مگر باورکردنی است که جوانی سی‌وسه‌ساله دورنگری و اخلاص را تا آنجا رسانده باشد و تا آن حد بر نفس خویش مسلط و نسبت به اسلام وفادار و متفانی باشد که به خاطر اسلام راهی را انتخاب کند که پایانش محرومیت و خرد شدن خود اوست؟!

بلی باور کردنی است. شخصیت خارق‌العادهٔ علی در چنین مواقعی روشن می‌گردد. تنها حدس نیست؛ علی شخصاً در این موضوع بحث کرده

---

۱. نهج‌البلاغه، خطبهٔ ۳.

و با کمال صراحت علت را که جز علاقه به عدم تفرقه میان مسلمین نیست بیان کرده است. مخصوصاً در دوران خلافت خودش، آنگاه که طلحه و زبیر نقض بیعت کردند و فتنهٔ داخلی ایجاد نمودند، علی مکرر وضع خود را بعد از پیغمبر با اینها مقایسه می‌کند و می‌گوید من به خاطر پرهیز از تفرق کلمهٔ مسلمین از حق مسلّم خودم چشم پوشیدم و اینان با اینکه به طوع و رغبت بیعت کردند، بیعت خویش را نقض کردند و پروای ایجاد اختلاف در میان مسلمین را نداشتند.

ابن‌ابی‌الحدید در شرح خطبهٔ ۱۱۹، از عبداللّه‌بن جناده نقل می‌کند که گفت:

روزهای اول خلافت علی در حجاز بودم و آهنگ عراق داشتم. در مکه عمره بجا آوردم و به مدینه آمدم. داخل مسجد پیغمبر شدم. مردم برای نماز اجتماع کردند. علی در حالی که شمشیر خویش را حمایل کرده بود بیرون آمد و خطابه‌ای ایراد کرد. در آن خطابه پس از حمد و ثنای الهی و درود بر پیامبر خدا چنین فرمود: پس از وفات رسول خدا ما خاندان باور نمی‌کردیم که امت در حق ما طمع کند، اما آنچه انتظار نمی‌رفت واقع شد؛ حق ما را غصب کردند و ما در ردیف تودهٔ بازاری قرار گرفتیم، چشمهایی از ما گریست و ناراحتیها به وجود آمد «وَ اَیْمَ اللّٰهِ لَوْ لا مَخافَةُ الْفُرْقَهِ بَیْنَ الْمُسْلِمینَ وَ اَنْ یَعودَ الْکُفْرُ وَ یَبورَ الدّینُ لَکُنّا عَلیٰ غَیْرِ ماکُنّا لَهُمْ عَلَیْهِ» به خدا سوگند اگر بیم وقوع تفرقه میان مسلمین و بازگشت کفر و تباهی دین نبود، رفتار ما با آنان طور دیگر بود.

آنگاه سخن را در بارهٔ طلحه و زبیر ادامه داد و فرمود: این دو نفر با من بیعت کردند ولی بعد بیعت خویش را نقض کردند،

عایشه را برداشته با خود به بصره بردند تا جماعت شما مسلمین را متفرق سازند.

ایضاً از کلبی نقل می‌کند:

علی قبل از آنکه به سوی بصره برود، در یک خطبه فرمود: قریش پس از رسول خدا حق ما را از ما گرفت و به خود اختصاص داد. «فَرَأَیْتُ أنّ الصَّبْرَ عَلیٰ ذٰلِکَ اَفْضَلُ مِنْ تَفْریقِ کَلِمَةِ الْمُسْلِمینَ وَ سَفْکِ دِمائِهِمْ وَ النّاسُ حَدیثو عَهْدٍ بِالْاِسْلام وَالدّینُ یُمْخَضُ مَخْضَ الْوَطْبِ یُفْسِدُهُ اَدْنیٰ وَهْنٍ وَ یَعْکِسُهُ اَقَلُّ خَلْقٍ» دیدم صبر از تفرق کلمهٔ مسلمین و ریختن خونشان بهتر است؛ مردم تازه‌مسلمان‌اند و دین مانند مشکی که تکان داده می‌شود کوچکترین سستی آن را تباه می‌کند و کوچکترین فردی آن را وارونه می‌نماید. آنگاه فرمود: چه می‌شود طلحه و زبیر را؟ خوب بود سالی و لااقل چند ماهی صبر می‌کردند و حکومت مرا می‌دیدند، آنگاه تصمیم می‌گرفتند. اما آنان طاقت نیاوردند و علیه من شوریدند و در امری که خداوند حقی برای آنها قرار نداده با من به کشمکش پرداختند.

ابن ابی‌الحدید در شرح خطبهٔ شقشقیه نقل می‌کند:

در داستان شورا چون عباس می‌دانست که نتیجه چیست، از علی خواست که در جلسه شرکت نکند اما علی با اینکه نظر عباس را از لحاظ نتیجه تأیید می‌کرد، پیشنهاد را نپذیرفت و عذرش این بود: «اِنّی اَکْرَهُ الْخِلافَ» من اختلاف را دوست

نمی‌دارم. عباس گفت: «اِذاً تَریٰ ما تَکْرَهُ» یعنی بنابراین با آنچه دوست نداری مواجه خواهی شد.

در جلد دوم، ذیل خطبهٔ ۶۵ نقل می‌کند:

یکی از فرزندان ابولهب اشعاری مبتنی بر فضیلت و ذی‌حق بودن علی و بر ذم مخالفانش سرود. علی او را از سرودن این‌گونه اشعار که در واقع نوعی تحریک و شعار بود نهی کرد و فرمود: «**سَلامَةُ الدّینِ اَحَبُّ اِلَیْنا مِنْ غَیْرِهِ**» برای ما سلامت اسلام و اینکه اساس اسلام باقی بماند از هر چیز دیگر محبوبتر و باارجتر است.

از همه بالاتر و صریحتر در خود **نهج‌البلاغه** آمده است. در سه مورد از **نهج‌البلاغه** این تصریح دیده می‌شود:

۱. در جواب ابوسفیان، آنگاه که آمد و می‌خواست تحت عنوان حمایت از علی علیه‌السلام فتنه بپا کند فرمود:

شُقّوا اَمْواجَ الْفِتَنِ بِسُفُنِ النَّجاةِ وَ عَرِّجوا عَنْ طَریقِ الْمُنافَرَةِ، وَضَعوا تیجانَ الْمُفاخَرَةِ[1].

امواج دریای فتنه را با کشتیهای نجات بشکافید، از راه خلاف و تفرقه دوری گزینید و نشانه‌های تفاخر بر یکدیگر را از سر بر زمین نهید.

---

۱. نهج‌البلاغه، خطبهٔ ۵.

۲. در شورای ۶ نفری پس از تعیین و انتخاب عثمان از طرف عبدالرحمن‌بن عوف فرمود:

لَقَدْ عَلِمْتُمْ اَنّی اَحَقُّ‌النّاسِ بِها مِنْ غَیْری وَ وَاللّٰهِ لَاُسَلِّمَنَّ ما سَلِمَتْ اُمورُالْمُسْلِمینَ وَ لَمْ‌یَکُنْ فیها جَوْرٌ اِلّا عَلَیَّ خاصَّةً[1].

شما خود می‌دانید من از همه برای خلافت شایسته‌ترم. به خدا سوگند مادامی که کار مسلمین روبه‌راه باشد و تنها بر من جور و جفا شده باشد مخالفتی نخواهم کرد.

۳. آنگاه که مالک اشتر از طرف علی علیه السلام نامزد حکومت مصر شد، آن حضرت نامه‌ای برای مردم مصر نوشت (این نامه غیر از دستورالعمل مطوّلی است که معروف است). در آن نامه جریان صدر اسلام را نقل می‌کند، تا آنجا که می‌فرماید:

فَاَمْسَکْتُ یَدی حَتّیٰ رَاَیْتُ راجِعَةَالنّاسِ قَدْ رَجَعَتْ عَنِ‌الْاِسلامِ یَدْعونَ اِلیٰ مَحْقِ دینِ مُحَمَّدٍ صلی الله علیه و آله فَخَشیتُ اِنْ لَمْ اَنْصُرِ الْاِسْلامَ وَ اَهْلَهُ اَنْ اَریٰ فیهِ ثَلْماً اَوْهَدْماً تَکونُ الْمُصیبَةُ بِهِ عَلَیَّ اَعْظَمَ مِنْ فَوْتِ وِلایَتِکُمُ الَّتی اِنَّما هِیَ مَتاعُ اَیّامٍ قَلائِلَ[2].

من اول دستم را پس کشیدم تا آنکه دیدم گروهی از مردم از اسلام برگشتند (مرتد شدند = اهل ردّه) و مردم را به محو دین محمّد دعوت می‌کنند. ترسیدم که اگر در این لحظات حساس، اسلام و مسلمین را یاری نکنم خرابی یا شکافی در اساس

---

۱. نهج‌البلاغه، خطبهٔ ۷۲.
۲. نامهٔ ۶۲.

> اسلام خواهم دید که مصیبت آن بر من از مصیبت از دست‌رفتن چندروزهٔ خلافت بسی بیشتر است.

دو موقف ممتاز

علی علیه السلام در کلمات خود به دو موقف خطیر در دو مورد اشاره می‌کند و موقف خود را در این دو مورد، ممتاز و منحصر به فرد می‌خواند؛ یعنی او در هر یک از این دو مورد خطیر تصمیمی گرفته که کمتر کسی در جهان در چنان شرایطی می‌تواند چنان تصمیمی بگیرد. علی در یکی از این دو مورد حساس سکوت کرده است و در دیگری قیام؛ سکوتی شکوهمند و قیامی شکوهمندتر. موقف سکوت علی همین است که شرح دادیم.

سکوت و مدارا در برخی شرایط بیش از قیامهای خونین، نیرو و قدرت تملک نفس می‌خواهد. مردی را در نظر بگیرید که مجسمهٔ شجاعت و شهامت و غیرت است، هرگز به دشمن پشت نکرده و پشت دلاوران از بیمش می‌لرزد؛ اوضاع و احوالی پیش می‌آید که مردمی سیاست‌پیشه از موقع حساس استفاده می‌کنند و کار را بر او تنگ می‌گیرند تا آنجا که همسر بسیار عزیزش مورد اهانت قرار می‌گیرد و او خشمگین وارد خانه می‌شود و با جمله‌هایی که کوه را از جا می‌کند شوهر غیور خود را مورد عتاب قرار می‌دهد و می‌گوید:

> پسر ابوطالب! چرا به گوشهٔ خانه خزیده‌ای؟ تو همانی که شجاعان از بیم تو خواب نداشتند؛ اکنون در برابر مردمی ضعیف سستی نشان می‌دهی؟ ای‌کاش مرده بودم و چنین روزی را نمی‌دیدم.

علی خشمگین از ماجراها از طرف همسری که بی‌نهایت او را عزیز

می‌دارد اینچنین تهییج می‌شود. این چه قدرتی است که علی را از جا نمی‌کند؟! پس از استماع سخنان زهرا، با نرمی او را آرام می‌کند که: نه، من فرقی نکرده‌ام، من همانم که بودم، مصلحت چیز دیگر است. تا آنجا که زهرا را قانع می‌کند و از زبان زهرا می‌شنود: «**حَسْبِيَ اللّٰهُ وَ نِعْمَ الْوَكيل**».

ابن ابی‌الحدید در ذیل خطبهٔ ۲۱۵، این داستان معروف را نقل می‌کند:

> روزی فاطمه سلام‌الله علیها علی علیه‌السلام را دعوت به قیام می‌کرد. در همین حال فریاد مؤذن بلند شد که «**اَشْهَدُ اَنَّ مُحَمَّداً رَسولُ اللّٰه**». علی علیه‌السلام به زهرا فرمود: آیا دوست داری این فریاد خاموش شود؟ فرمود: نه. فرمود: سخن من جز این نیست.

اما قیام شکوهمند و منحصر به فرد علی که به آن می‌بالد و می‌گوید احدی دیگر جرأت چنین کاری را نداشت، قیام در برابر خوارج بود:

> **فَاَنا فَقَأْتُ عَيْنَ الْفِتْنَةِ وَ لَمْ يَكُنْ لِيَجْتَرِئَ عَلَيْها اَحَدٌ غَيْري بَعْدَ اَنْ ماجَ غَيْهَبُها وَ اشْتَدَّ كَلَبُها**[۱].
>
> تنها من بودم که چشم این فتنه را در آوردم؛ احدی غیر از من جرأت بر چنین اقدامی نداشت. هنگامی دست به چنین اقدامی زدم که موج تاریکی و شبهه‌ناکی آن بالا گرفته، هاری آن فزونی یافته بود.

تقوای ظاهری خوارج طوری بود که هر مؤمن نافذالایمانی را به تردید وا می‌داشت. جوّی تاریک و مبهم، و فضایی پر از شک و دودلی به

---

۱. نهج‌البلاغه، خطبهٔ ۹۱.

وجود آمده بود. آنان دوازده‌هزار نفر بودند که از سجدهٔ زیاد، پیشانی‌شان و سر زانوهاشان پینه بسته بود؛ زاهدانه می‌خوردند و زاهدانه می‌پوشیدند و زاهدانه زندگی می‌کردند؛ زبانشان همواره به ذکر خدا جاری بود اما روح اسلام را نمی‌شناختند و ثقافت اسلامی نداشتند؛ همهٔ کسریها را با فشار بر روی رکوع و سجود می‌خواستند جبران کنند؛ تنگ‌نظر، ظاهرپرست، جاهل و جامد بودند و سدی بزرگ در برابر اسلام.

علی به عنوان یک افتخار بزرگ می‌فرماید: این من بودم که خطر بزرگی را که از ناحیهٔ این خشکه مقدسان متوجه شده بود درک کردم؛ پیشانیهای پینه بستهٔ اینها و جامه‌های زاهدانه و زبانهای دائم‌الذکرشان نتوانست چشم بصیرت مرا کور کند؛ من بودم که دانستم اگر اینها پا بگیرند چنان اسلام را به جمود و تقشّر و تحجّر و ظاهرگرایی خواهند کشاند که دیگر کمر اسلام راست نشود.

آری این افتخار، تنها نصیب پسر ابوطالب شد. کدام روح نیرومند است که در مقابل قیافه‌های آنچنان حق‌به‌جانب تکان نخورد، و کدام بازوست که برای فرود آمدن بر فرق اینها بالا رود و نلرزد؟!

بخش ششم

موعظه و حکمت

مواعظ بی‌نظیر
مقایسه با مواعظ نظم و نثر فارسی و عربی
موعظه و حکمت
موعظه و خطابه
مواعظ، عمده‌ترین بخشهای نهج‌البلاغه
موضوعات وعظ در نهج‌البلاغه
با منطق علی آشنا شویم
تقوا
تقوا نگهبان انسان، و انسان نگهبان تقوا
زهد و پارسایی

زهد اسلامی و رهبانیت مسیحی
دو پرسش
سه اصل یا سه پایهٔ زهد اسلامی
فلسفهٔ زهد
زهد و ایثار
زهد و همدردی
زهد و آزادگی
زهد و معنویت
تضاد دنیا و آخرت
برداشت کم و بازده زیاد

موعظه و حکمت

مواعظ بی‌نظیر

بزرگترین بخش **نهج‌البلاغه**، بخش مواعظ است. تقریباً نیمی از **نهج‌البلاغه** را این بخش تشکیل می‌دهد و بیشترین شهرت **نهج‌البلاغه** مدیون موعظه‌ها و پندها و اندرزها و حکمتهای عملی آن است.

بگذریم از مواعظ قرآن و یک سلسله مواعظی که از رسول اکرم ـ ولو مختصر ـ باقی مانده است و به منزلهٔ ریشه و سررشتهٔ **نهج‌البلاغه** به شمار می‌رود؛ مواعظ **نهج‌البلاغه** در عربی و فارسی بی‌نظیر است.

بیش از هزار سال است که این مواعظ نقش مؤثر و خارق‌العادهٔ خود را ایفا کرده و می‌کند. هنوز در این کلمات جاندار، آن نفوذ و تأثیر هست که دلها را به تپش اندازد و به احساسات رقت بخشد و اشکها را جاری سازد و تا بویی از انسانیت باقی باشد، این کلمات اثر خود را خواهد بخشید.

مقایسه با سایر مواعظ

ما در فارسی و عربی مواعظ زیادی داریم، مواعظی در اوج تعالی و لطافت ولی در قالب نظم و شعر.

در عربی قصیدهٔ معروف «ابوالفتح بستی» که با این بیت آغاز می‌شود:

زیادة المرء فی‌دنیاه نقصان　　　و ربحه غیر محض‌الخیر نقصان

و همچنین قصیدهٔ رثائیهٔ ابوالحسن تهامی که به مناسبت مرگ فرزند جوانش سروده است و اولش این است:

حکم المنیة فی‌البریة جار　　　ما هذه الدنیا بدار قرار

و همچنین قسمتهای اول قصیدهٔ معروف «بُرده» اثر طبع بلند بوصیری مصری، آنجا که می‌گوید:

فان امارتی بالسوء ما اتّعظت　　　من جهلها بنذیر الشیب والهرم

تا آنجا که وارد مدح حضرت رسول اکرم صلّی‌الله‌علیه‌وآله می‌شود و اصل قصیده در مدح ایشان است و باقی مقدمه است و می‌گوید:

ظلمت سنة من احیی الظلام الی　　　ان اشتکت قدماه الضر من ورم

هر کدام از اینها یک اثر جاویدان است و مانند ستاره در ادبیات اسلامی عربی می‌درخشد و هرگز کهنه و فرسوده نخواهد شد.

در فارسی اشعار موعظه‌ای سعدی در **گلستان** و **بوستان** و قصائد، فوق‌العاده جالب و مؤثر است و در نوع خود شاهکار است، مانند اشعار معروفی که در مقدمهٔ **گلستان** آورده و با این بیت آغاز می‌شود:

هر دم از عمر می‌رود نفسی　　　چون نگه می‌کنم نمانده بسی

و یا در قصائد، آنجا که می‌گوید:

ایهاالناس جهان جای تن‌آسانی نیست

مرد دانا به جهان داشتن ارزانی نیست

یا آنجا که می‌گوید:

جهان بر آب نهاده است و زندگی بر باد

غلام همت آنم که دل بر او ننهاد

یا آنجا که می‌گوید:

بس بگردید و بگردد روزگار　　　دل به دنیا در نبندد هوشیار

بوستان سعدی پر است از موعظه‌های آبدار جاندار، و شاید باب نهم که در «توبه و راه صواب» است از همه عالیتر باشد.

همچنین است پاره‌ای از مواعظ مولوی در **مثنوی** و سایر شعرای فارسی‌زبان که فعلاً مجال ذکر نمونه از آنها نیست.

در ادبیات اسلامی (اعم از عربی یا فارسی) مواعظ و حکم بسیار عالی وجود دارد. منحصر به این دو زبان نیست؛ در زبان ترکی و اردو و بعضی زبانهای دیگر نیز این بخش از ادبیات اسلامی جلوهٔ خویش را نموده است و یک روح خاص بر همهٔ آنها حکمفرماست.

اگر کسی با قرآن کریم و کلمات رسول اکرم و امیرالمؤمنین و سایر ائمهٔ دین و اکابر اولیهٔ مسلمین آشنا باشد می‌بیند یک روح که همان روح اسلامی است در همهٔ مواعظ فارسی آشکار است؛ همان روح است ولی در جامه و پیکرهٔ زبان شیرین فارسی.

اگر کسی یا کسانی در دو زبان عربی و فارسی تبحر داشته باشند و با سایر زبانهایی که ادبیات اسلامی را منعکس کرده‌اند نیز آشنایی داشته باشند و شاهکارهایی که در زمینهٔ مواعظ اسلامی به وجود آمده جمع‌آوری کنند، معلوم خواهد شد که فرهنگ اسلامی از این نظر فوق‌العاده غنی و پیشرفته است.

ولی تعجب در این است که همهٔ نبوغ فارسی‌زبانان از نظر مواعظ در شعر ظهور کرده است اما در نثر هیچ اثر برجسته‌ای وجود ندارد. در نثر آنچه وجود دارد به صورت جمله‌های کوتاه و کلمات قصار است، مانند نثر **گلستان** که قسمتی از آنها موعظه است و در نوع خود شاهکار است و یا جمله‌هایی که از خواجه عبدالله انصاری نقل شده است.

البته اطلاعات من ضعیف است ولی تا آنجا که اطلاع دارم در متون فارسی یک نثر موعظه‌ای قابل توجه که از حدود کلمات قصار تجاوز کرده باشد و به اصطلاح در حد یک مجلس ولو کوتاه بوده باشد وجود

ندارد، خصوصاً اینکه شفاهاً و از ظهرالقلب القا شده باشد و سپس جمع آوری و در متن کتب ثبت شده باشد.

مجالسی که از مولانا یا از سعدی نقل شده که در مجالس ارشاد برای پیروان خود به صورت وعظ القا می‌کرده‌اند، در دست است ولی به‌هیچ‌وجه آب و رنگ اشعار موعظه‌ای آن مردان بزرگ را ندارد تا چه رسد به اینکه با مواعظ **نهج‌البلاغه** قابل مقایسه باشد.

همچنین است متونی که به صورت رساله یا نامه نوشته شده است و اکنون در دست است، نظیر **نصیحة‌الملوک** ابو حامد محمد غزالی و **تازیانهٔ سلوک** احمد غزالی که نامه‌ای است مفصل خطاب به مرید و شاگردش عین‌القضاة همدانی.

□

موعظه و حکمت

وعظ همچنان که در قرآن کریم آمده است یکی از طرق سه گانهٔ دعوت (حکمت، موعظه، مجادله به نحو احسن) است.

تفاوت موعظه و حکمت در این است که حکمت تعلیم است و موعظه تذکار، حکمت برای آگاهی است و موعظه برای بیداری، حکمت مبارزه با جهل است و موعظه مبارزه با غفلت، سروکار حکمت با عقل و فکر است و سروکار موعظه با دل و عاطفه، حکمت یاد می‌دهد و موعظه یادآوری می‌کند، حکمت بر موجودی ذهنی می‌افزاید و موعظه ذهن را برای بهره‌برداری از موجودی خود آماده می‌سازد، حکمت چراغ است و موعظه باز کردن چشم است برای دیدن، حکمت برای اندیشیدن است و موعظه برای به‌خودآمدن، حکمت زبان عقل است و موعظه پیام روح. از این‌رو شخصیت گوینده در موعظه نقش اساسی دارد، بر خلاف حکمت. در حکمت روحها بیگانه‌وار با هم سخن می‌گویند و در موعظه حالتی

شبیه جریان برق که یک طرف آن گوینده است و طرف دیگر شنونده به‌وجود می‌آید و از این رو در این گونه از سخن است که «اگر از جان برون آید نشیند لاجرم بر دل»، وگرنه از گوش شنونده تجاوز نمی‌کند. در بارهٔ سخنان موعظه‌ای گفته شده است: «الکلام اذا خرج من‌القلب دخل فی‌القلب و اذا خرج من اللسان لم یتجاوز الاذان» سخن اگر از دل برون آید و پیام روح باشد در دل نفوذ می‌کند اما اگر پیام روح نباشد و صرفاً صنعت لفظی باشد از گوشها آنطرفتر نمی‌رود.

موعظه و خطابه

موعظه با خطابه نیز متفاوت است. سروکار خطابه نیز با احساسات است اما خطابه برای تهییج و بیتاب کردن احساسات است و موعظه برای رام ساختن و تحت تسلط درآوردن. خطابه آنجا به کار آید که احساساتْ خمود و راکد است و موعظه آنجا ضرورت پیدا می‌کند که شهوات و احساسات خودسرانه عمل می‌کنند. خطابه احساسات غیرت، حمیت، حمایت، سلحشوری، عصبیت، برتری‌طلبی، عزت طلبی، مردانگی، شرافت، کرامت، نیکوکاری و خدمت را به جوش می‌آورد و پشت سر خود حرکت و جنبش ایجاد می‌کند اما موعظه جوششها و هیجانهای بیجا را خاموش می‌نماید. خطابه زمام کار را از دست حسابگریهای عقل خارج می‌کند و به دست طوفان احساسات می‌سپارد اما موعظه طوفانها را فرو می‌نشاند و زمینه را برای حسابگری و دوراندیشی فراهم می‌کند. خطابه به بیرون می‌کشد و موعظه به درون می‌برد.

خطابه و موعظه هر دو ضروری و لازم است. در **نهج‌البلاغه** از هردو استفاده شده است؛ مسئلهٔ عمده موقع‌شناسی است که هر کدام در جای خود وبه‌موقع مورد استفاده واقع شود. خطابه‌های مهیج امیرالمؤمنین در موقعی ایراد شده که احساسات باید برافروخته شود و طوفانی به وجود

آید و بنیادی ظالمانه برکنده شود آنچنان که در صفین در آغاز برخوردِ معاویه، خطابه‌ای مهیج و آتشین ایراد کرد.

معاویه و سپاهیانش پیشدستی کرده بودند و «شریعه» را گرفته بودند و کار آب را بر امیرالمؤمنین و یارانش دشوار ساخته بودند. امیرالمـؤمنین کوشش داشت که حتی‌الامکان از برخورد نظامی پرهیز کند و می‌خواست از طریق مذاکره به حل مشکلی که معاویه برای مسلمین ایجاد کرده بود بپردازد. اما معاویه که سودایی دیگر در سرداشت، فرصت را غنیمت شمرد و تصاحب «شریعه» را موفقیتی برای خود تلقی کرد و از هرگونه مذاکره‌ای خودداری نمود. کار بر یاران علی سخت شد. اینجا بود که می‌بایست با یک خطابهٔ حماسی آتشین، طوفانی ایجاد کرد و با یک یورش دشمن را عقب راند. علی برای اصحاب خود چنین خطابه سرود:

قَدِ اسْتَطْعَموکُمُ الْقِتالَ، فَاَقِرّوا عَلیٰ مَذَلَّةٍ وَ تَأْخیرِ مَحَلَّةٍ، اَوْ رَوُّوا السُّیوفَ مِنَ الدِّماءِ تَرْوَوْا مِنَ الْماءِ، فَالْمَوْتُ فی حَیاتِکُمْ مَقْهورینَ وَ الْحَیاةُ فی مَوْتِکُمْ قاهِرینَ. اَلا وَ اِنَّ مُعاوِیَةَ قادَ لُمَةً مِنَ الْغُواةِ وَ عَمَسَ عَلَیْهِمُ الْخَبَرَ حَتّیٰ جَعَلوا نُحورَهُم اَغْراضَ الْمَنِیَّةِ[1].

همانا دشمن گرسنهٔ جنگ است و از شما نبرد می‌طلبد. اکنون دو راه در پیش دارید: یا تن به ذلت و پستی و عقب‌ماندگی دادن یا تیغها را با خون سیراب کردن و سپس سیراب شدن. مرگ این است که زنده باشید اما مقهور و مغلوب، زندگی آن است که بمیرید اما غالب و پیروز. همانا معاویه گروهی ناچیز از گمراهان را به دنبال خود کشانده و حقیقت را بر آنها پنهان داشته است تا آنجا که گلوی خویش را هدف تیرهای شما که

۱. نهج‌البلاغه خطبهٔ ۵۱.

مرگ را همراه دارد قرار داده‌اند.

این جمله‌ها کار خود را کرد، خونها را به جوش و غیرتها را در خروش آورد؛ شام نشده «شریعه» در اختیار یاران علی قرار گرفت و یاران معاویه به عقب رانده شدند.

اما مواعظ علی در شرایط دیگر انجام یافته است. در دورهٔ خلفا و مخصوصاً در زمان عثمان بر اثر فتوحات پی‌درپی و غنائم بی حساب و نبودن برنامهٔ خوب برای بهره‌برداری از آن ثروتهای هنگفت و مخصوصاً برقراری «اریستوکراسی و حکومت اشرافی» و بلکه قبیله‌ای در زمان عثمان فساد اخلاق و دنیا پرستی و تنعم و تجمل در میان مسلمین راه یافت، عصبیتهای قبیله‌ای از نو جان گرفت، تعصب عرب و عجم بر آن مزید گشت. در میان آن غوغای دنیاپرستی و غنیمت و آز و کامجویی و تعصب، تنها فریاد ملکوتی موعظه‌ای که بلند بود فریاد علی بود.

□

در فصول بعد ـ ان شاءاللّٰه ـ در بارهٔ عناصری که در مواعظ علی علیه السلام وجود دارد از قبیل تقوا، دنیا، طول امل، هوای نفس، زهد، عبرت از احوال گذشتگان، اهوال مرگ، اهوال قیامت و غیره بحث می‌کنیم.

عمده‌ترین بخشهای نهج البلاغه

از مجموع ۲۳۹ قطعه‌ای که سیدرضی تحت عنوان «خطب» جمع کرده است (هر چند همهٔ آنها خطبه نیست) ۸۶ خطبه موعظه است و البته بعضی از آنها مفصل و طولانی است نظیر خطبهٔ ۱۷۴ که با جملهٔ «**اِنْتَفِعوا بِبَيانِ اللّهِ**» آغاز می‌شود و خطبهٔ «القاصعة» که طولانی‌ترین خطب **نهج‌البلاغه** است و خطبهٔ ۱۹۱ (خطبة المتقين).

از مجموع ۷۹ قطعه‌ای که تحت عنوان «کتب» (نامه‌ها) گرد آورده است (هرچند همهٔ آنها نامه نیست) ۲۵ نامه تماماً موعظه است و یا متضمن جمله‌هایی در نصیحت و اندرز و موعظه، و برخی از آنها مفصل و طولانی است مانند نامهٔ ۳۱ که اندرزنامهٔ آن حضرت است به فرزند عزیزش امام مجتبی علیه السلام و پس از فرمان معروف آن حضرت به مالک اشتر طولانی‌ترین نامه‌هاست، و دیگر نامهٔ ۴۵ که همان نامهٔ معروف آن حضرت است به عثمان بن حنیف والی بصره از طرف حکومت امام.

عناصر موعظه‌ای نهج‌البلاغه

عناصر موعظه‌ای **نهج‌البلاغه** مختلف و متنوع است. تقوا، توکل، صبر، زهد، پرهیز از دنیا پرستی، از تنعم و تجمل، پرهیز از هوای نفس، پرهیز از طول امل، پرهیز از عصبیت، پرهیز از ظلم و تبعیض، ترغیب به احسان و محبت و دستگیری از مظلومان و حمایت ضعفا، ترغیب به استقامت و قوت و شجاعت، ترغیب به وحدت و اتفاق و ترک اختلاف، دعوت به عبرت از تاریخ، دعوت به تفکر و تذکر و محاسبه و مراقبه، یادآوری گذشت سریع عمر، یادآوری مرگ و شداید سکرات و عوالم بعد از مرگ، یادآوری اهوال قیامت ازجمله عناصری است که در مواعظ **نهج‌البلاغه** بدانها توجه شده است.

با منطق علی آشنا شویم

برای اینکه **نهج‌البلاغه** را از این نظر بشناسیم، به عبارت دیگر برای اینکه علی علیه السلام را در کرسی وعظ و اندرز بشناسیم و برای اینکه با مکتب موعظه‌ای آن حضرت آشنا گردیم و عملاً از آن منبع سرشار بهره‌مند شویم، کافی نیست که صرفاً عناصر و موضوعاتی که علی علیه السلام در سخنان خود طرح کرده شماره کنیم؛ کافی نیست که مثلاً بگوییم علی در بارهٔ تقوا، توکل و زهد سخن گفته است بلکه باید ببینیم مفهوم خاص آن حضرت از این معانی چه بوده و فلسفهٔ خاص تربیتی او در مورد تهذیب انسانها و شوق آنها به پاکی و طهارت و آزادی معنوی و نجات از اسارت چه بوده است؟

این کلمات کلمات رایجی است که در زبان عموم، خاصه آنان که چهرهٔ اندرزگو به خود می‌گیرند جاری است اما منظور همهٔ افراد از این کلمات یکسان نیست؛ گاهی مفهومهای افراد از این کلمات در جهتهای متضاد است و طبعاً نتیجه‌گیری‌های متضاد از آنها می‌شود.

از این رو لازم است اندکی به تفصیل در بارهٔ این عناصر از نظر مکتب خاص علی علیه‌السلام گفتگو کنیم. سخن خود را از تقوا آغاز می‌کنیم.

تقـوا

تقوا از رایجترین کلمات **نهج‌البلاغه** است. در کمتر کتابی مانند **نهج‌البلاغه** بر عنصر تقوا تکیه شده است، و در **نهج‌البلاغه** به کمتر معنی و مفهومی به اندازهٔ تقوا عنایت شده است. تقوا چیست؟

معمولاً چنین فرض می‌شود که تقوا یعنی «پرهیزکاری» و به عبارت دیگر تقوا یعنی یک روش عملی منفی؛ هر چه اجتنابکاری و پرهیزکاری و کناره گیری بیشتر باشد تقوا کاملتر است.

طبق این تفسیر، اولاً تقوا مفهومی است که از مرحلهٔ عمل انتزاع می‌شود؛ ثانیاً روشی است منفی؛ ثالثاً هر اندازه جنبهٔ منفی شدیدتر باشد تقوا کاملتر است.

به همین جهت متظاهران به تقوا برای اینکه کوچکترین خدشه‌ای بر تقوای آنها وارد نیاید از سیاه و سفید، تر و خشک، گرم و سرد، اجتناب می‌کنند و از هر نوع مداخله‌ای در هر نوع کاری پرهیز می‌نمایند.

شک نیست که اصل پرهیز و اجتناب یکی از اصول زندگی سالم بشر است. در زندگی سالم، نفی و اثبات، سلب و ایجاب، ترک و فعل، اعراض و توجه توأم است. با نفی و سلب است که می‌توان به اثبات و ایجاب رسید، و با ترک و اعراض می‌توان به فعل و توجه تحقق بخشید.

کلمهٔ توحید یعنی کلمهٔ «**لا اله الاّ اللّٰه**» مجموعاً نفیی است و اثباتی؛ بدون نفی ماسوا ، دم از توحید زدن ناممکن است. این است که عصیان و تسلیم، کفر و ایمان قرین یکدیگرند؛ یعنی هر تسلیمی متضمن عصیانی و هر ایمانی مشتمل بر کفری و هر ایجاب و اثبات مستلزم سلب و نفیی

است: «فَمَنْ یَکْفُرْ بِالطّاغوتِ وَ یُؤْمِنْ بِاللّٰهِ فَقَدِ اسْتَمْسَکَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقیٰ»[۱].

اما اولاً: پرهیزها و نفیها و سلبها و عصیانها و کفرها در حدود «تضاد» هاست. پرهیز از ضدی برای عبور به ضد دیگر است، بریدن از یکی مقدمهٔ پیوند با دیگری است.

از این‌رو پرهیزهای سالم و مفید، هم جهت و هدف دارد و هم محدود است به حدود معین. پس یک روش عملی کورکورانه که نه جهت و هدفی دارد و نه محدود به حدی است، قابل دفاع و تقدیس نیست.

ثانیاً: مفهوم تقوا در **نهج‌البلاغه** مرادف با مفهوم پرهیز حتی به مفهوم منطقی آن نیست. تقوا در **نهج‌البلاغه** نیرویی است روحانی که بر اثر تمرینهای زیاد پدید می‌آید و پرهیزهای معقول و منطقی از یک طرف سبب و مقدمهٔ پدید آمدن این حالت روحانی است و از طرف دیگر معلول و نتیجهٔ آن است و از لوازم آن به شمار می‌رود.

این حالت، روح را نیرومند و شاداب می‌کند و به آن مصونیت می‌دهد. انسانی که از این نیرو بی بهره باشد، اگر بخواهد خود را از گناهان مصون و محفوظ بدارد چاره‌ای ندارد جز اینکه خود را از موجبات گناه دور نگه‌دارد، و چون همواره موجبات گناه در محیط اجتماعی وجود دارد ناچار است از محیط کنار بکشد و انزوا و گوشه گیری اختیار کند.

مطابق این منطق یا باید متقی و پرهیزکار بود و از محیط کناره گیری کرد و یا باید وارد محیط شد و تقوا را بوسید و کناری گذاشت. طبق این منطق هرچه افراد اجتنابکارتر و منزوی‌تر شوند جلوهٔ تقوایی بیشتری در نظر مردم عوام پیدا می‌کنند.

اما اگر نیروی روحانی تقوا در روح فردی پیدا شد، ضرورتی ندارد که محیط را رها کند؛ بدون رها کردن محیط، خود را پاک و منزه نگه

---

۱. بقره / ۲۵۶.

می‌دارد.

دستهٔ اول مانند کسانی هستند که برای پرهیز از آلودگی به یک بیماری مسری، به دامنهٔ کوهی پناه می‌برند و دستهٔ دوم مانند کسانی هستند که با تزریق نوعی واکسن، در خود مصونیت به‌وجود می‌آورند و نه تنها ضرورتی نمی‌بینند که از شهر خارج و از تماس با مردم پرهیز کنند، بلکه به کمک بیماران می‌شتابند و آنان را نجات می‌دهند. آنچه سعدی در **گلستان** آورده نمونهٔ دسته اول است:

بدیدم عابدی در کوهساری — قناعت کرده از دنیا به غاری
چرا گفتم به شهر اندر نیایی — که باری بند از دل برگشایی؟
بگفت آنجا پریرویان نغزند — چو گِل بسیار شد پیلان بلغزند

نهج‌البلاغه تقوا را به عنوان یک نیروی معنوی و روحی که بر اثر ممارست و تمرین پدید می‌آید و به نوبهٔ خود آثار و لوازم و نتایجی دارد و از آن جمله پرهیز از گناه را سهل و آسان می‌نماید، طرح و عنوان کرده است:

ذِمَّتی بِما اَقولُ رَهینَةٌ وَ اَنَا بِهِ زَعیمٌ. اِنَّ مَنْ صَرَّحَتْ لَهُ الْعِبَرُ عَمّا بَیْنَ یَدَیْهِ مِنَ الْمَثُلاتِ حَجَزَتْهُ التَّقْویٰ عَنْ تَقَحُّمِ الشُّبُهاتِ.

همانا درستی گفتار خویش را ضمانت می‌کنم و عهدهٔ خود را در گرو گفتار خویش قرار می‌دهم. اگر عبرتهای گذشته برای یک شخص آینه قرار گیرد، تقوا جلو او را از فرورفتن در کارهای شبهه‌ناک می‌گیرد.

تا آنجا که می‌فرماید:

اَلا وَ اِنَّ الْخَطایا خَیْلٌ شُمُسٌ حُمِلَ عَلَیْها اَهْلُها وَ خُلِعَتْ لُجُمُها

فَتَقَحَّمَتْ بِهِمْ فِي النّارِ. اَلا وَ اِنَّ التَّقْوىٰ مَطايا ذُلُلٌ حُمِلَ عَلَيْها اَهْلُها وَ اُعْطوا اَزِمَّتَها فَاَوْرَدَتْهُمُ الْجَنَّةَ[1].

همانا خطاها و گناهان و زمام را در اختیار هوای نفس [قرار] دادن، مانند اسبهای سرکش و چموشی است که لجام از سر آنها بیرون آورده شده و اختیار از کف سوار بیرون رفته باشد و عاقبت اسبها سوارهای خود را در آتش افکنند. و مثل تقوا مثل مرکبهای رهوار و مطیع و رام است که مهارشان در دست سوار است و آن مرکبها با آرامش سوارهای خود را به سوی بهشت می‌برند.

در این خطبه تقوا به عنوان یک حالت روحی و معنوی که اثرش ضبط و مالکیت نفس است ذکر شده است. این خطبه می‌گوید لازمهٔ بی‌تقوایی و مطیع هوای نفس بودن، ضعف و زبونی و بی‌شخصیت‌بودن در برابر محرکات شهوانی و هواهای نفسانی است. انسان در آن حالت مانند سوار زبونی است که از خود اراده و اختیاری ندارد و این مرکب است که به هر جا که دلخواهش هست می‌رود. لازمهٔ تقوا قدرت اراده و شخصیت معنوی داشتن و مالک حوزهٔ وجود خود بودن است، مانند سوار ماهری که بر اسب تربیت شده‌ای سوار است و با قدرت و تسلط کامل آن اسب را در جهتی که خود انتخاب کرده می‌راند و اسب در کمال سهولت اطاعت می‌کند.

اِنَّ تَقْوَى اللّٰهِ حَمَتْ اَوْلِياءَ اللّٰهِ مَحارِمَهُ وَ اَلْزَمَتْ قُلوبَهُمْ مَخافَتَهُ حَتّٰى

---

۱. نهج‌البلاغه خطبهٔ ۱۶.

اَسْهَرَتْ لَیالِیَهُمْ وَ اَظْمَأَتْ هَواجِرَهُمْ[۱].

تقوای الهی اولیای خدا را در حمایت خود قرار داده، آنان را از تجاوز به حریم منهیات الهی بازداشته است و ترس از خدا را ملازم دلهای آنان قرار داده است، تا آنجا که شبهایشان را بی‌خواب (به سبب عبادت) و روزهایشان را بی‌آب (به سبب روزه) گردانیده است.

در اینجا علی علیه السلام تصریح می‌کند که تقوا چیزی است که پرهیز از محرمات الهی و همچنین ترس از خدا، از لوازم و آثار آن است. پس در این منطق تقوا نه عین پرهیز است و نه عین ترس از خدا بلکه نیرویی است روحی و مقدس که این امور را به دنبال خود دارد.

فَاِنَّ التَّقْوىٰ فِی الْیَوْمِ الْحِرْزُ وَ الْجُنَّةُ وَ فی غَدٍ الطَّریقُ اِلَی الْجَنَّةِ[۲].

همانا تقوا در امروزِ دنیا برای انسان به منزلهٔ یک حصار و به منزلهٔ یک سپر است و در فردای آخرت راه به سوی بهشت است.

در خطبهٔ ۱۵۵ تقوا را به پناهگاهی بلند و مستحکم تشبیه فرموده که دشمن قادر نیست در آن نفوذ کند.

در همهٔ اینها توجه امام معطوف است به جنبهٔ روانی و معنوی تقوا و آثاری که بر روح می‌گذارد، به طوری که احساس میل به پاکی و نیکوکاری و احساس تنفر از گناه و پلیدی در فرد به‌وجود می‌آورد.

---

۱. نهج‌البلاغه خطبهٔ ۱۱۲.

۲. نهج‌البلاغه خطبهٔ ۱۸۹.

نمونه‌های دیگری هم در این زمینه هست و شاید همین‌قدر کافی باشد و ذکر آنها ضرورتی نداشته باشد.

تقوا مصونیت است نه محدودیت

سخن در بارهٔ عناصر موعظه‌ای **نهج‌البلاغه** بود. از عنصر «تقوا» آغاز کردیم. دیدیم که از نظر **نهج‌البلاغه**، تقوا نیرویی است روحی، نیرویی مقدس و متعالی که منشأ کششها و گریزهایی می‌گردد؛ کشش به سوی ارزشهای معنوی و فوق حیوانی، و گریز از پستیها و آلودگیهای مادی. از نظر **نهج‌البلاغه** تقوا حالتی است که به روح انسان شخصیت و قدرت می‌دهد و آدمی را مسلط بر خویشتن و مالک «خود» می‌نماید.

تقوا مصونیت است

در **نهج‌البلاغه** بر این معنی تأکید شده که تقوا حفاظ و پناهگاه است نه زنجیر و زندان و محدودیت. بسیارند کسانی که میان «مصونیت» و «محدودیت» فرق نمی‌نهند و با نام آزادی و رهایی از قید و بند، به خرابی حصار تقوا فتوا می‌دهند.

قدر مشترک پناهگاه و زندان «مانعیت» است، اما پناهگاه مانع خطرهاست و زندان مانع بهره‌برداری از موهبتها و استعدادها. این است

که علی علیه السلام می‌فرماید:

اِعْلَموا عِبادَ اللّٰهِ اَنَّ التَّقْویٰ دارُ حِصْنٍ عَزیزٍ، وَ الْفُجورَ دارُ حِصْنٍ ذَلیلٍ، لا یَمْنَعُ اَهْلَهُ وَ لا یُحْرِزُ مَنْ لَجَأَ اِلَیْهِ. اَلا وَ بِالتَّقْویٰ تُقْطَعُ حُمَةُ الْخَطایا[1].

بندگان خدا! بدانید که تقوا حصار و بارویی بلند و غیرقابل‌تسلط است، و بی‌تقوایی و هرزگی حصار و بارویی پست است که مانع و حافظ ساکنان خود نیست و آن کس را که به آن پناه ببرد حفظ نمی‌کند. همانا با نیروی تقوا نیش گزندهٔ خطاکاریها بریده می‌شود.

علی علیه السلام در این بیان عالی خود گناه و لغزش را که به جان آدمی آسیب می‌زند، به گزنده‌ای از قبیل مار و عقرب تشبیه می‌کند؛ می‌فرماید نیروی تقوا نیش این گزندگان را قطع می‌کند.

علی علیه السلام در برخی از کلمات تصریح می‌کند که تقوا مایهٔ اصلی آزادیهاست؛ یعنی نه تنها خود قید و بند و مانع آزادی نیست، بلکه منبع و منشأ همهٔ آزادیهاست. در خطبهٔ ۲۲۸ می‌فرماید:

فَاِنَّ تَقْوَی اللّٰهِ مِفْتاحُ سَدادٍ وَ ذَخیرَةُ مَعادٍ وَ عِتْقٌ مِنْ کُلِّ مَلَکَةٍ وَ نَجاةٌ مِنْ کُلِّ هَلَکَةٍ.

همانا تقوا کلید درستی و توشهٔ قیامت و آزادی از هر بندگی و نجات از هر تباهی است.

---

۱. نهج‌البلاغه خطبهٔ ۱۵۵.

مطلب روشن است؛ تقوا به انسان آزادی معنوی می‌دهد، یعنی او را از اسارت و بندگی هوا و هوس آزاد می‌کند، رشتهٔ آز و طمع و حسد و شهوت و خشم را از گردنش برمی‌دارد و به این ترتیب ریشهٔ رقّیتها و بردگیهای اجتماعی را از بین می‌برد. مردمی که بنده و بردهٔ پول و مقام و راحت‌طلبی نباشند، هرگز زیر بار اسارتها و رقّیتهای اجتماعی نمی‌روند.

در **نهج‌البلاغه** در بارهٔ آثار تقوا زیاد بحث شده است و ما لزومی نمی‌بینیم در بارهٔ همهٔ آنها بحث کنیم. منظور اصلی این است که مفهوم حقیقی تقوا در مکتب **نهج‌البلاغه** روشن شود تا معلوم گردد که اینهمه تأکید **نهج‌البلاغه** بر روی این کلمه برای چیست.

در میان آثار تقوا که بدان اشاره شده است، از همه مهمتر دو اثر است: یکی روشن بینی و بصیرت، و دیگر توانایی بر حل مشکلات و خروج از مضایق و شداید. و چون در جای دیگر به تفصیل در این باره بحث کرده‌ایم[۱] و بعلاوه از هدف این بحث که روشن کردن مفهوم حقیقی تقواست بیرون است، از بحث در بارهٔ آنها خودداری می‌کنیم.

ولی در پایان بحث «تقوا» دریغ است که از بیان اشارات لطیف **نهج‌البلاغه** در بارهٔ تعهد متقابل «انسان» و «تقوا» خودداری کنیم.

تعهد متقابل

در **نهج‌البلاغه** با اینکه اصرار شده که تقوا نوعی ضامن و وثیقه است در برابر گناه و لغزش، به این نکته توجه داده می‌شود که در عین حال انسان از حراست و نگهبانی تقوا نباید آنی غفلت ورزد. تقوا نگهبان انسان است و انسان نگهبان تقوا، و این دورِ محال نیست بلکه دورِ جایز است.

این نگهبانی متقابل از نوع نگهبانی انسان و جامه است که انسان

---

۱. رجوع شود به کتاب **گفتار ماه**، جلد اول، سخنرانی دوم [یا به کتاب **ده گفتار**.]

نگهبان جامه از دزدیدن و پاره‌شدن است و جامه نگهبان انسان از سرما و گرماست، و چنانکه می‌دانیم قرآن کریم از تقوا به «جامه» تعبیر کرده است: «وَ لِباسُ التَّقْویٰ ذٰلِکَ خَیْرٌ»[1]. علی علیه السلام در بارهٔ نگهبانی متقابل انسان و تقوا می‌فرماید:

اَیْقِظوا بِها نَوْمَکُمْ وَاقْطَعوا بِها یَوْمَکُمْ وَ اَشْعِروها قُلوبَکُمْ وَ ارْحَضوا بِها ذُنوبَکُمْ ... اَلا فَصونوها وَ تَصَوَّنوا بِها[2].
خواب خویش را به وسیلهٔ تقوا تبدیل به بیداری کنید و وقت خود را با آن به پایان رسانید و احساس آن را در دل خود زنده نمایید و گناهان خود را با آن بشویید ... همانا تقوا را صیانت کنید و خود را در صیانت تقوا قرار دهید.

و هم می‌فرماید:

اوصیکُمْ عِبادَ اللّٰهِ بِتَقْوَی اللّٰهِ فَاِنَّها حَقُّ اللّٰهِ عَلَیْکُمْ وَالْموجِبَةُ عَلَی اللّٰهِ حَقَّکُمْ وَ اَنْ تَسْتَعینوا عَلَیْها بِاللّٰهِ وَ تَسْتَعینوا بِها عَلَی اللّٰهِ[3].
بندگان خدا! شما را سفارش می‌کنم به تقوا. همانا تقوا حق الهی است بر عهدهٔ شما و پدیدآورندهٔ حقی است از شما بر خداوند. سفارش می‌کنم که با مدد از خدا به تقوا نائل گردید و با مدد تقوا به خدا برسید.

---

۱. اعراف / ۲۶.
۲ و ۳. خطبهٔ ۱۸۹.

زهد و پارسایی

عنصر دیگر موعظه‌ای **نهج‌البلاغه** «زهد» است. در میان عناصر موعظه‌ای، شاید عنصر زهد بعد از عنصر تقوا بیش از همه تکرار شده باشد. زهد مرادف است با ترک دنیا. در **نهج‌البلاغه** به مذمت دنیا و دعوت به ترک آن زیاد برمی‌خوریم. به نظر می‌رسد مهمترین موضوع از موضوعات **نهج‌البلاغه** که لازم است با توجه به همهٔ جوانب کلمات امیرالمؤمنین تفسیر شود، همین موضوع است و با توجه به اینکه زهد و ترک دنیا در تعبیرات **نهج‌البلاغه** مرادف یکدیگرند، این موضوع از هر موضوع دیگر از موضوعات عناصر **نهج‌البلاغه** زیادتر در باره‌اش بحث شده است. بحث خود را از کلمهٔ «زهد» آغاز می‌کنیم:

«زهد» و «رغبت» اگر بدون متعلَّق ذکر شوند، نقطهٔ مقابل یکدیگرند؛ «زهد» یعنی اعراض و بی‌میلی، در مقابل «رغبت» که عبارت است از کشش و میل.

بی‌میلی دوگونه است: طبیعی و روحی. بی‌میلی طبیعی آن است که طبع انسان نسبت به شیئی معین تمایلی نداشته باشد، آنچنان که طبع بیمار

میل و رغبتی به غذا و میوه و سایر مأکولات یا مشروبات مطبوع ندارد. بدیهی است که این‌گونه بی‌میلی و اعراض ربطی به زهد به معنی مصطلح ندارد.

بی‌میلی روحی یا عقلی یا قلبی آن است که اشیائی که مورد تمایل و رغبت طبع است، از نظر اندیشه و آرزوی انسان ـ که در جستجوی سعادت و کمال مطلوب است ـ هدف و مقصود نباشد؛ هدف و مقصود و نهایت آرزو و کمال مطلوب اموری باشد مافوق مشتهیات نفسانی دنیوی، خواه آن امور از مشتهیات نفسانی اخروی باشد و یا اساساً از نوع مشتهیات نفسانی نباشد بلکه از نوع فضائل اخلاقی باشد از قبیل عزت، شرافت، کرامت، آزادی و یا از نوع معارف معنوی و الهی باشد مانند ذکر خداوند، محبت خداوند، تقرب به ذات اقدس الهی.

پس زاهد یعنی کسی که توجهش از مادیات دنیا به عنوان کمال مطلوب و بالاترین خواسته عبور کرده، متوجه چیز دیگر از نوع چیزهایی که گفتیم معطوف شده است. بی‌رغبتی زاهد بی‌رغبتی در ناحیهٔ اندیشه و آمال و ایده و آرزو است نه بی‌رغبتی در ناحیهٔ طبیعت.

در **نهج‌البلاغه** در دو مورد «زهد» تعریف شده است. هر دو تعریف همان معنی را می‌رساند که اشاره کردیم. در خطبهٔ ۷۹ می‌فرماید:

اَیُّهَاالنّاسُ! اَلزَّهادَةُ قِصَرُ الْاَمَلِ وَ الشُّكْرُ عِنْدَ النِّعَمِ وَ الْوَرَعُ عِنْدَ الْـمَحارِمِ.

ای مردم! زهد عبارت است از کوتاهی آرزو و سپاسگزاری هنگام نعمت و پارسایی نسبت به نبایستنیها.

در حکمت ۴۳۹ می‌فرماید:

اَلزُّهْدُ کُلُّهُ بَیْنَ کَلِمَتَیْنِ مِنَ الْقُرْانِ قالَ‌اللّٰهُ سُبْحانَهُ: «لِکَیْلا تَأْسَوْا عَلیٰ ما فاتَکُمْ وَ لا تَفْرَحوا بِما اٰتاکُمْ» وَ مَنْ لَمْ‌یَأْسَ عَلَی الْماضی وَ لَمْ یَفْرَحْ بِالْاٰتی فَقَدْ اَخَذَ الزُّهْدَ بِطَرَفَیْهِ.

زهد در دو جملهٔ قرآن خلاصه شده است: «برای اینکه متأسف نشوید بر آنچه (از مادیات دنیا) از شما فوت می‌شود و شاد نگردید بر آنچه خدا به شما می‌دهد»؛ هر کس بر گذشته اندوه نخورد و برای آینده شادمان نشود بر هر دو جانب زهد دست یافته است.

بدیهی است وقتی که چیزی کمال مطلوب نبود و یا اساساً مطلوب اصلی نبود بلکه وسیله بود، مرغ آرزو در اطرافش پر و بال نمی‌زند و پر نمی‌گشاید و آمدن و رفتنش شادمانی یا اندوه ایجاد نمی‌کند.

اما باید دید که آیا زهد و اعراض از دنیا که در **نهج‌البلاغه** به پیروی از تعلیمات قرآن زیاد بر آن اصرار و تأکید شده است، صرفاً جنبهٔ روحی و اخلاقی دارد و به عبارت دیگر، زهد صرفاً یک کیفیت روحی است یا آنکه جنبهٔ عملی هم همراه دارد؟ یعنی آیا زهد فقط اعراض روحی است یا توأم است با اعراض عملی؟

و بنا بر فرض دوم آیا اعراض عملی محدود است به اعراض از محرمات و بس که در خطبهٔ ۷۹ به آن اشاره شده است و یا چیزی بیش از این است آنچنان که زندگی عملی علی علیه‌السلام و پیش از ایشان زندگی عملی رسول اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله نشان می‌دهد؟

و بنا بر این فرض که زهد محدود به محرمات نیست، شامل مباحات هم می‌شود، چه فلسفه‌ای دارد؟ زندگی زاهدانه و محدود و پشت پازدن به تنعمها چه اثر و خاصیتی می‌تواند داشته باشد؟

و آیا به طور مطلق باید عمل شود و یا صرفاً در شرایط معینی اجازه

داده می‌شود؟

و اساساً آیا زهد در حد اعراض از مباحات، با سایر تعلیمات اسلامی سازگار است یا خیر؟

علاوه بر همهٔ اینها، اساس زهد و اعراض از دنیا بر انتخاب کمال مطلوب هایی مافوق مادی است؛ آن کمال مطلوب ها از نظر اسلام چیست؟ مخصوصاً در **نهج‌البلاغه** چگونه بیان شده است؟

اینها مجموع سؤالاتی است که در زمینهٔ مسئلهٔ زهد و اعراض از دنیا، کوتاهی آرزو ـ که در **نهج‌البلاغه** فراوان در بارهٔ آنها بحث شده ـ باید روشن شود.

در فصول آینده این سؤالات را مطرح و بدانها پاسخ می‌گوییم.

زهد اسلامی و رهبانیت مسیحی

گفتیم بر حسب تعریف و تفسیری که از **نهج‌البلاغه** در بارهٔ زهد استفاده می‌شود، زهد حالتی است روحی. زاهد از آن نظر که دلبستگیهایی معنوی و اخروی دارد، به مظاهر مادی زندگی بی‌اعتناست. این بی‌اعتنایی و بی‌توجهی تنها در فکر و اندیشه و احساس و تعلق قلبی نیست و در مرحلهٔ ضمیر پایان نمی‌یابد؛ زاهد در زندگی عملی خویش سادگی و قناعت را پیشه می‌سازد و از تنعم و تجمل و لذت‌گرایی پرهیز می‌نماید. زندگی زاهدانه آن نیست که شخص فقط در ناحیهٔ اندیشه و ضمیر وابستگی زیادی به امور مادی نداشته باشد، بلکه این است که زاهد عملاً از تنعم و تجمل و لذت‌گرایی پرهیز داشته باشد. زهّاد جهان آنها هستند که به حداقل تمتع و بهره‌گیری از مادیات اکتفا کرده‌اند. شخص علی علیه السلام از آن جهت زاهد است که نه تنها دل به دنیا نداشت، بلکه عملاً نیز از تمتع و لذت‌گرایی ابا داشت و به اصطلاح تارک دنیا بود.

دو پرسش

اینجا قطعاً دو پرسش برای خوانندهٔ محترم مطرح می‌شود و ما باید بدانها پاسخ دهیم:

یکی اینکه همه می‌دانیم اسلام با رهبانیت و زهدگرایی به مخالفت برخاسته، آن را بدعتی از راهبان شمرده است[۱]. پیغمبر اکرم صریحاً فرمود: «لا رَهْبانِیَّةَ فِی الْاِسْلامِ»[۲]. هنگامی که به آن حضرت اطلاع دادند که گروهی از صحابه پشت به زندگی کرده از همه چیز اعراض نموده‌اند و به عزلت و عبادت روی آورده‌اند، سخت آنها را مورد عتاب قرار داد، فرمود: من که پیامبر شما یم چنین نیستم. پیغمبر اکرم به این وسیله فهماند که اسلام دینی جامعه گرا و زندگی‌گراست نه زهدگرا. بعلاوه تعلیمات جامع و همه‌جانبهٔ اسلامی در مسائل اجتماعی، اقتصادی، سیاسی، اخلاقی بر اساس محترم شمردن زندگی و روی‌آوری به آن است نه پشت کردن به آن.

گذشته از همهٔ اینها، رهبانیت و اعراض از زندگی با جهان‌بینی و فلسفهٔ خوشبینانهٔ اسلام در بارهٔ هستی و خلقت ناسازگار است. اسلام هرگز مانند برخی کیشها و فلسفه‌ها با بدبینی به هستی و خلقت نمی‌نگرد و هم خلقت را به دو بخش زشت و زیبا، روشنایی و تاریکی، حق و باطل، درست و نادرست، بجا و نابجا تقسیم نمی‌کند.

پرسش دوم اینکه: گذشته از اینکه زهدگرایی همان رهبانیت است که با اصول و مبانی اسلامی ناسازگار است، چه مبنا و چه فلسفه‌ای می‌تواند داشته باشد؟ چرا بشر محکوم به زهد شده است؟ چرا بشر باید به این دنیا

---

۱. حدید / ۲۷.

۲. رجوع شود به بحارالانوار، ج ۱۵، جزء اخلاق، باب ۱۴ (باب النهی عن الرهبانیة و السیاحة). ملای رومی در دفتر ششم مثنوی داستانی آورده از مناظرهٔ مرغ و صیاد دربارهٔ این حدیث.

بیاید و دریا دریا نعمتهای الهی را ببیند و بدون آنکه کف پایش تر شود از کنار آن بگذرد؟

بنابراین، آیا تعلیمات زهدگرایانه‌ای که در اسلام دیده می‌شود، بدعتهایی است که بعدها از مذاهب دیگر مانند مسیحی و بودایی وارد اسلام شده است؟ پس با **نهج‌البلاغه** چه کنیم؟ زندگی شخصی پیغمبر اکرم صلّی الله علیه و آله و همچنین زندگی عملی علی علیه السّلام را که جای شکی در آن نیست، چگونه تفسیر و توجیه کنیم؟ حقیقت این است که زهد اسلامی غیر از رهبانیت است. رهبانیت، بریدن از مردم و روآوردن به عبادت است. بر اساس این اندیشه که کار دنیا و آخرت از یکدیگر جداست، دو نوع کار بیگانه از هم است، از دو کار یکی را باید انتخاب کرد: یا باید به عبادت و ریاضت پرداخت تا در آن جهان به کار آید و یا باید متوجه زندگی و معاش بود تا در این جهان به کار آید. این است که رهبانیت بر ضد زندگی و بر ضد جامعه گرایی است، مستلزم کناره گیری از خلق و بریدن از مردم و سلب هرگونه مسئولیت و تعهد از خود است.

اما زهد اسلامی در عین اینکه مستلزم انتخاب زندگی ساده و بی‌تکلف است و بر اساس پرهیز از تنعم و تجمل و لذت گرایی است، در متن زندگی و در بطن روابط اجتماعی قرار دارد و عین جامعه گرایی است، برای خوب از عهدهٔ مسئولیتها برآمدن است و از مسئولیتها و تعهدهای اجتماعی سرچشمه می‌گیرد.

فلسفهٔ زهد در اسلام آن چیزی نیست که رهبانیت را به‌وجود آورده است. در اسلام مسئلهٔ جدا بودن حساب این جهان با آن جهان مطرح نیست. از نظر اسلام، نه خود آن جهان و این جهان از یکدیگر جدا و بیگانه هستند و نه کار این جهان با کار آن جهان بیگانه است؛

ارتباط دو جهان با یکدیگر از قبیل ارتباط ظاهر و باطن شئ واحد است، از قبیل پیوستگی دو رویهٔ یک پارچه است، از قبیل پیوند روح و بدن

است که چیزی است حد وسط میان یگانگی و دوگانگی. کار این جهان با کار آن جهان نیز عیناً همین‌طور است، بیشتر جنبهٔ اختلاف کیفی دارد تا اختلاف ذاتی؛ یعنی آنچه بر ضد مصلحت آن جهان است بر ضد مصلحت این جهان نیز هست، و هرچه بر وفق مصالح عالیهٔ زندگی این جهان است بر وفق مصالح عالیهٔ آن جهان نیز هست. لهذا یک کار معین که بر وفق مصالح عالیهٔ این جهان است اگر از انگیزه‌های عالی و دیدهای مافوق طبیعی و هدفهای ماوراء مادی خالی باشد، آن کار صرفاً دنیایی تلقی می‌شود و به تعبیر قرآن به سوی خدا بالا نمی‌رود اما اگر جنبهٔ انسانی کار از هدفها و انگیزه‌ها و دیدهای برتر و بالاتر از زندگی محدود دنیایی بهره‌مند باشد، همان کار کار آخرتی شمرده می‌شود.

زهد اسلامی که ـ چنانکه گفتیم ـ در متن زندگی قرار دارد، کیفیت خاص بخشیدن به زندگی است و از دخالت دادن پاره‌ای ارزشها برای زندگی ناشی می‌شود. زهد اسلامی ـ چنانکه از نصوص اسلامی برمی‌آید ـ بر سه پایهٔ اصلی که از ارکان جهان‌بینی اسلامی است استوار است.

سه اصل یا سه پایهٔ زهد اسلامی

۱. بهره گیری‌های مادی از جهان و تمتعات طبیعی و جسمانی، تنها عامل تأمین کنندهٔ خوشی و بهجت سعادت انسان نیست. برای انسان به حکم سرشت خاص، یک سلسله ارزشهای معنوی مطرح است که با فقدان آنها تمتعات مادی قادر به تأمین بهجت و سعادت نیست.

۲. سرنوشت سعادت فرد از سعادت جامعه جدا نیست. انسان از آن جهت که انسان است، یک سلسله وابستگیهای عاطفی و احساس مسئولیتهای انسانی در بارهٔ جامعه دارد که نمی‌تواند فارغ از آسایش دیگران آسایش و آرامش داشته باشد.

۳. روح در عین نوعی اتحاد و یگانگی با بدن در مقابل بدن اصالت

دارد، کانونی است در برابر کانون جسم، منبع مستقلی است برای لذات و آلام. روح نیز به نوبهٔ خود بلکه بیش از بدن نیازمند به تغذیه و تهذیب و تقویت و تکمیل است. روح از بدن و سلامت آن و نیرومندی آن بی‌نیاز نیست، اما بدون شک غرقه شدن در تنعمات مادی و اقبال تمام به لذت‌گرایی جسمانی مجال و فراغتی برای بهره‌برداری از کانون روح و منبع بی‌پایان ضمیر باقی نمی‌گذارد و در حقیقت نوعی تضاد میان تمتعات روحی و تمتعات مادی (اگر به صورت غرقه شدن و محو شدن و فانی شدن در آنها باشد) وجود دارد.

مسئلهٔ روح و بدن مسئلهٔ رنج و لذت نیست؛ چنین نیست که هرچه مربوط به روح است رنج است و هرچه مربوط به بدن است لذت. لذات روحی بسی صافتر، عمیقتر، بادوامتر از لذات بدنی است. روآوری یکجانبه به تمتعات مادی و لذات جسمانی، در حاصل جمع از خوشی و لذت و آسایش واقعی بشر می‌کاهد. لهذا آنگاه که می‌خواهیم به زندگی رو آوریم و از آن بهره بگیریم و بدان رونق و صفا و شکوه و جلال ببخشیم و آن را دلپسند و زیبا سازیم، نمی‌توانیم از جنبه‌های روحی صرف نظر کنیم.

با توجه به این سه اصل است که مفهوم زهد اسلامی روشن می‌شود، و با توجه به این سه اصل است که روشن می‌گردد چگونه اسلام رهبانیت را طرد می‌کند اما زهدگرایی را در عین جامعه گرایی و در متن زندگی و در بطن روابط اجتماعی می‌پذیرد. در فصول بعد، نصوص اسلامی را بر اساس این سه اصل در مورد زهد توضیح می‌دهیم.

زاهد و راهب

گفتیم اسلام به زهد دعوت و رهبانیت را محکوم کرده است. زاهد و راهب هر دو از تنعم و لذت‌گرایی دوری می‌جویند ولی راهب از جامعه و تعهدات و مسئولیتهای اجتماعی می‌گریزد و آنها را جزء امور پست و مادی دنیایی می‌شمارد و به صومعه و دیر و دامن کوه پناه می‌برد، اما زاهد به جامعه و ملاکهای آن و ایده‌های آن و مسئولیتها و تعهدهای آن رو می‌آورد. زاهد و راهب هر دو آخرت‌گرایند، اما زاهد آخرت‌گرای جامعه گراست و راهب آخرت‌گرای جامعه گریز. در لذت‌گریزی نیز ایندو در یک حد نمی‌باشند؛ راهب سلامت و نظافت و قوت و انتخاب همسر و تولید فرزند را تحقیر می‌کند اما زاهد حفظ سلامت و رعایت نظافت و برخورداری از همسر و فرزند را جزء وظیفه می‌شمارد. زاهد و راهب هردو تارک دنیایند اما دنیایی که زاهد آن را رها می‌کند سرگرم شدن به تنعم و تجمل و تمتعات و این امور را کمال مطلوب و نهایت آرزو دانستن است، ولی دنیایی که راهب آن را ترک می‌کند کار، فعالیت و تعهد و مسئولیت اجتماعی است. این است که زهد زاهد برخلاف رهبانیت

راهب در متن زندگی و در بطن روابط اجتماعی است و نه‌تنها با تعهد و مسئولیت اجتماعی و جامعه گرایی منافات ندارد بلکه وسیلهٔ بسیار مناسبی است برای خوب از عهدهٔ مسئولیتها برآمدن.

تفاوت روش زاهد و راهب از دو جهان‌بینی مختلف ناشی می‌شود. از نظر راهب، جهان دنیا و آخرت دو جهان کاملاً از یکدیگر جدا و بی‌ارتباط به یکدیگرند؛ حساب سعادت جهان دنیا نیز از حساب سعادت آخرت کاملاً جداست بلکه کاملاً متضاد با یکدیگرند و غیرقابل‌جمع؛ طبعاً کار مؤثر در سعادت دنیا نیز از کار مؤثر در سعادت آخرت مجزاست و به عبارت دیگر وسایل سعادت دنیا با وسایل سعادت آخرت مغایر و مباین است، امکان ندارد یک کار و یک چیز هم وسیلهٔ سعادت دنیا باشد و هم وسیلهٔ سعادت آخرت.

ولی در جهان‌بینی زاهد، دنیا و آخرت به یکدیگر پیوسته‌اند، دنیا مزرعهٔ آخرت است. از نظر زاهد آنچه به زندگی این جهان سامان می‌بخشد و موجب رونق و صفا و امنیت و آسایش آن می‌گردد این است که ملاکهای اخروی و آنجهانی وارد زندگی اینجهانی شود، و آنچه مایه و پایهٔ سعادت آنجهانی است این است که تعهدات و مسئولیتهای اینجهانی خوب انجام شود و با ایمان و پاکی و طهارت و تقوا توأم باشد.

حقیقت این است که فلسفهٔ زهد زاهد و رهبانیت راهب کاملاً مغایر یکدیگر است. اساساً رهبانیت تحریف و انحرافی است که افراد بشر از روی جهالت یا اغراض سوء در زمینهٔ تعلیمات زهدگرایانهٔ انبیا ایجاد کرده‌اند.

اینک با توجه به متون تعلیمات اسلامی، فلسفهٔ زهد را به مفهومی که تشریح کردیم توضیح می‌دهیم.

زهد و ایثار

یکی از فلسفه‌های زهد ایثار است. «أثـرة» و «ایـثار» هـر دو از یک ریشه‌اند. «اثرة» یعنی خود را و منافع خود را بر دیگران مقدم داشتن، و به عبارت دیگر همه چیز را به خود اختصاص دادن و دیگـران را مـحروم ساختن. اما ایثار یعنی دیگران را بر خویش مقدم داشتن و خود را برای آسایش دیگران به رنج افکندن.

زاهد از آن جهت ساده و بی‌تکلف و در کمال قناعت زندگی می‌کند و بر خود تنگ می‌گیرد، که دیگران را به آسایش برساند. او آنچه دارد به نیازمندان می‌بخشد، زیـرا قـلب حسـاس و دل دردآشـنای او آنگـاه بـه نعمتهای جهان دست می‌یازد کـه انسـان نـیازمندی نـباشد. او از ایـنکه نیازمندان را بخوراند و بپوشاند و به آنان آسایش برساند بیش از آن لذت می‌برد که خود بخورد و بپوشد و استراحت کند. او محرومیت و گرسنگی و رنج و درد را از آن جهت تحمل می‌کند که دیگران برخوردار و سیر و بی‌دردسر زندگی کنند.

ایثار از پرشکوهترین مظاهر جمال و جـلال انسـانیت است و تـنها انسانهای بسیار بزرگ به این قلهٔ شامخ صعود می‌کنند.

قرآن کریم داستان ایثار علی علیه‌السلام و خاندان گرامـی‌اش را در آیـات پرشکوه خود در سورهٔ **«هل أتی»** مـنعکس کـرده است. عـلی و زهـرا و فرزندانش آنچه در میسور داشتند ـ که جز چند قرص نان نبود ـ با کمال نیازی که بدان داشتند، تنها و تنها به خاطر رضای حق به مسکین و یتیم و اسیر بخشیدند. این بود که این داستان در ملأ اعلی بازگو شد و آیهٔ قرآن در باره‌اش نازل گشت.

رسول اکرم وارد خانهٔ دختر عزیزش حضرت زهرا شد، دستبندی از نقره در دست زهرا و پرده‌ای بر در اتاق زهرا دید، چهرهٔ کراهت نشان داد. زهرای مرضیه بلافاصله پرده و دستبند را تـوسط قـاصدی خـدمت

رسول اکرم صلی الله علیه و آله ارسال داشت که به مصرف نیازمندان برساند. چهرهٔ رسول اکرم صلی الله علیه و آله از اینکه دخترش نکته را درک کرده و دیگران را بر خود مقدم داشته شکفته گشت و فرمود: پدرش به فدای او باد.

شعار «اَلْجارَ ثُمَّ الدّارَ» رسم جاری خاندان علی و زهرا بود.

علی علیه السلام در خطبهٔ «المتقین» می‌گوید:

نَفْسُهُ مِنْهُ فی عَناءٍ وَ النّاسُ مِنْهُ فی راحَةٍ[1].

متقی کسی است که خودش از ناحیهٔ سختگیریهای خودش در رنج است اما مردم از ناحیهٔ او در آسایش‌اند.

قرآن کریم انصار مدینه را که حتی در حال فقر برادران مهاجر خود را پذیرایی کردند و آنان را بر خودشان مقدم داشتند، چنین توصیف می‌کند:

وَ یُؤْثِرونَ عَلیٰ اَنْفُسِهِمْ وَ لَوْ کانَ بِهِمْ خَصاصَةٌ[2].

دیگران را بر خود مقدم می‌دارند، هرچند فقیر و نیازمند باشند.

بدیهی است که زهد بر مبنای ایثار در شرایط مختلف اجتماعی فرق می‌کند؛ در یک اجتماع مرفه کمتر نیاز به ایثار پیدا می‌شود و در یک اجتماع محروم مانند اجتماع آنروز مدینه بیشتر، و یکی از رازهای تفاوت سیرهٔ رسول اکرم صلی الله علیه و آله و علی علیه السلام در این جهت با سایر ائمهٔ اطهار همین است.

و به هر حال، زهد بر اساس فلسفهٔ ایثار هیچ‌گونه ربطی با رهبانیت و

۱. نهج‌البلاغه، خطبهٔ ۱۹۱.
۲. حشر / ۹.

گریز از اجتماع ندارد بلکه زاییدهٔ علائق و عواطف اجتماعی است و جلوهٔ عالیترین احساسات انساندوستانه و موجب استحکام بیشتر پیوندهای اجتماعی است.

همدردی

همدردی و شرکت عملی در غم مستمندان و محرومان، یکی دیگر از ریشه‌ها و فلسفه‌های زهد است. مستمند و محروم آنگاه که در کنار افرادی برخوردار و مرفه قرار می‌گیرد، رنجش مضاعف می‌گردد؛ از طرفی رنج ناشی از تهیدستی و دستنارسی به ضروریات زندگی، و از طرف دیگر رنج احساس تأخر و عقب‌ماندگی از حریفان.

بشر بالطبع نمی‌تواند تحمل کند که دیگران که مزیتی بر او ندارند بخورند و بنوشند و بپوشند و قهقههٔ مستانه بزنند و او تماشاچی باشد و نظاره کند.

آنجا که اجتماع به دو نیم می‌شود (برخوردار و محروم) مرد خدا احساس مسئولیت می‌کند. در درجهٔ اول، کوشش مرد خدا این است که به تعبیر امیرالمؤمنین علیه السلام وضع موجود مبنی بر پرخوری ظالم و گرسنگی مظلوم را دگرگون سازد و این پیمان خداست با دانایان امت[1]، و در درجهٔ دوم با ایثار و تقسیم آنچه در اختیار دارد به ترمیم وضع نابسامان مستمندان می‌کوشد اما همینکه می‌بیند «کشته از بس که فزون است کفن نتوان کرد»، وقتی که می‌بیند عملاً راه برخوردارکردن و رفع نیازمندیهای مستمندان مسدود است، با همدردی و همسطحی و شرکت عملی در غم مستمندان بر زخمهای دل مستمندان مرهم می‌گذارد. همدردی و شرکت

---

۱. «... اَخَذَاللّٰهُ عَلَی الْعُلَماءِ اَنْ لا یُقارّوا عَلیٰ کِظَّةِ ظالِمٍ وَ لا سَغَبِ مَظْلومٍ» (نهج‌البلاغه، خطبهٔ ۳).

در غم دیگران، مخصوصاً در مورد پیشوایان امت که چشمها به آنان دوخته است اهمیت بسزایی دارد. علی علیه‌السلام در دورهٔ خلافت بیش از هر وقت دیگر زاهدانه زندگی می‌کرد. می‌فرمود:

اِنَّ‌اللّٰهَ فَرَضَ عَلیٰ اَئِمَّةِ الْعَدْلِ اَنْ یُقَدِّروا اَنْفُسَهُمْ بِضَعَفَةِ النّاسِ کَیْلا یَتَبَیَّغَ بِالْفَقیرِ فَقْرُهُ[1].

خداوند بر پیشوایان دادگر فرض کرده است که زندگی خود را با طبقهٔ ضعیف تطبیق دهند که رنج فقر، مستمندان را ناراحت نکند.

و هم آن حضرت می‌فرمود:

اَاَقْنَعُ مِنْ نَفْسی بِاَنْ یُقالَ هٰذا اَمیرُالْمُؤْمِنینَ وَ لا اُشارِکَهُمْ فی مَکارِهِ الدَّهْرِ اَوْ اَکونَ اُسْوَةً لَهُمْ فی جُشوبَةِ الْعَیْشِ[2]؟

آیا با عنوان و لقب «امیرالمؤمنین» که روی من نهاده و مرا با آن خطاب می‌کنند خودم را قانع سازم و در سختیهای روزگار با مؤمنین شرکت نداشته باشم و یا در فقیرانه زندگی کردن، امام و پیشوای آنان نباشم؟

و نیز در همان نامه می‌فرماید:

... هَیْهاتَ اَنْ یَغْلِبَنی هَوایَ وَیَقودَنی جَشَعی اِلیٰ تَخَیُّرِالْاَطْعِمَةِ وَ

---

۱. نهج‌البلاغه، خطبهٔ ۲۰۷.
۲. نهج‌البلاغه، نامهٔ ۴۵.

لَعَلَّ بِالْحِجازِ اَوِ الْـیَمامَةِ مَنْ لا طَمَعَ لَهُ فِی‌الْقُرْصِ وَ لا عَـهْدَ لَـهُ بِالشِّبَعِ، اَوْ اَبیتَ مِبْطاناً وَ حَوْلی بُطونٌ غَرْثیٰ وَ اَکْبادٌ حَرّیٰ؟!

چگونه ممکن است هوای نفس بر من غلبه کند و مرا به سوی انتخاب بهترین خوراکها بکشاند، در صورتی که شاید در حجاز یا یمامه افرادی یافت شوند که امید همین یک قرص نان را هم ندارند و دیرزمانی است که شکمشان سیر نشده است. آیا سزاوار است شب را با سیری صبح کنم در صورتی که در اطرافم شکمهای گرسنه و جگرهای سوزان قرار دارد؟!

علی علیه السلام اگر شخص دیگری را می‌دید که این اندازه برخود تنگ می‌گیرد، او را مورد مؤاخذه قرار می‌داد. هنگامی که با اعتراض روبرو می‌شد که پس تو خودت چرا این اندازه بر خود تنگ می‌گیری، جواب می‌داد: من مانند شما نیستم، پیشوایان وظیفهٔ جداگانه‌ای دارند (چنانکه از گفتگوی آن حضرت با عاصم‌بن‌زیاد حارثی پیدا است)[1].

در جلد نهم **بحار** به نقل از **کافی** از امیرالمؤمنین علیه السلام روایت می‌کند که می‌فرمود:

خداوند مرا پیشوای خلق قرار داده است و به همین سبب بر من فرض کرده است که زندگی خود را در خوراک و پوشاک در حد ضعیف‌ترین طبقات اجتماع قرار دهم، تا از طرفی مایهٔ تسکین آلام فقیر و از طرف دیگر سبب جلوگیری از طغیان غنی گردد[2].

---

۱. نهج‌البلاغه، خطبهٔ ۲۰۷.
۲. بحار، ج ۹، چاپ تبریز، ص ۷۵۸.

در شرح احوال استادالفقهاء وحید بهبهانی (رضوان اللّه علیه) می‌نویسند که روزی یکی از عروسهای خود را مشاهده کرد که پیراهنی الوان از نوع پارچه‌هایی که معمولاً زنان اعیان و اشراف آن عصر می‌پوشیدند به تن کرده است؛ فرزندشان (مرحوم آقا محمد اسماعیل، شوهر آن خانم) را مورد ملامت قرار دادند. او در جواب پدر این آیهٔ قرآن را خواند:

قُلْ مَنْ حَرَّمَ زینَةَ اللّٰهِ الَّتی اَخْرَجَ لِعِبادِهِ وَ الطَّیِّباتِ مِنَ الرِّزْقِ[۱]؟
بگو چه کسی زینتهایی که خدا برای بندگانش آفریده و همچنین روزیهای پاکیزه را تحریم کرده است؟

ایشان جواب دادند: من نمی‌گویم خوب پوشیدن و خوب نوشیدن و از نعمتهای الهی استفاده کردن حرام است؛ خیر، در اسلام چنین ممنوعیتهایی وجود ندارد ولی یک مطلب دیگر هست و آن اینکه ما و خانوادهٔ ما به اعتبار اینکه پیشوای دینی مردم هستیم وظیفهٔ خاصی داریم. خانواده‌های فقیر وقتی که اغنیا را می‌بینند که از همه‌چیز برخوردارند طبعاً ناراحت می‌شوند؛ یگانه مایهٔ تسکین آلامشان این است که خانوادهٔ «آقا» در تیپ خودشان هستند. اگر ما هم در زندگی به شکل تیپ اغنیا درآییم، این یگانه مایهٔ تسکین آلام هم از میان می‌رود. ما که قادر نیستیم عملاً وضع موجود را تغییر دهیم، لااقل از این مقدار همدردی مضایقه نکنیم.

چنانکه به وضوح می‌بینیم، زهدهای ناشی از همدردی و شرکت در غمخوارگی هم به هیچ وجه با رهبانیت همریشگی ندارد، مبنی بر گریز از اجتماع نیست بلکه راهی است برای تسکین آلام اجتماع.

---

۱. اعراف / ۳۲.

زهد و آزادگی

فلسفهٔ دیگر زهد، آزادی و آزادگی است. میان زهد و آزادگی پیوندی کهن و ناگسستنی برقرار است.

نیاز و احتیاج ملاک «روبه مزاجی» است و بی‌نیازی ملاک «آزادگی». آزادگان جهان که سبکباری و سبکبالی و قابلیت تحرک و پرواز اصیل‌ترین آرزوی آنهاست، از آن جهت زهد و قناعت را پیشه می‌سازند که نیازها را تقلیل دهند و به نسبت تقلیل نیازها خویشتن را از قید اسارت اشیاء و اشخاص رها سازند.

زندگی انسان مانند هرجاندار دیگر یک سلسله شرایط طبیعی و ضروری دارد که از آنها گریزی نیست، از قبیل هوا برای تنفس، زمین برای سکنیٰ، نان برای خوردن، آب برای آشامیدن و جامه برای پوشیدن. انسان نمی‌تواند خود را از قید این امور و یک سلسله امور دیگر مانند نور و حرارت یکسره بی‌نیاز و آزاد سازد و به اصطلاح حکما «مکتفی بذاته» گردد.

ولی یک سلسله نیازهای دیگر هست که طبیعی و ضروری نیست؛

در طول حیات به وسیلهٔ خود انسان یا عوامل تاریخی و اجتماعی بر او تحمیل می‌شود و آزادی‌اش را از آنچه هست محدودتر می‌سازد.

جبرها و تحمیلها مادام که به صورت یک نیاز درونی در نیامده است مانند جبرها و تحمیلهای سیاسی، آنقدر خطرناک نیست؛ خطرناکترین جبرها و تحمیلها و قیدوبند ها آن است که به صورت یک نیاز درونی درآید و آدمی از درون خویش به زنجیر کشیده شود.

مکانیسم این نیازها که منجر به ضعف و عجز و زبونی انسان می‌گردد این است که انسان برای اینکه به زندگی خویش رونق و صفا و جلا بخشد، به تنعم و تجمل رو می‌آورد و برای اینکه نیرومندتر و قدرتمندتر شود و از شرایط زندگی بهره‌مند گردد، در صدد تملک اشیاء برمی‌آید؛ از طرف دیگر تدریجاً به آنچه آنها را وسیلهٔ تنعم و تجمل و یا ابزار قوت و قدرت خویش قرار داده، خو می‌گیرد و عادت می‌کند و شیفته می‌گردد و رشته‌هایی نامرئی او را به آن اشیاء می‌بندد و عاجز و زبون و ذلیل آنها می‌سازد؛ یعنی همان چیزی که مایهٔ رونق و صفای زندگی‌اش شده بود، شخصیت او را بی رونق می‌کند و همان چیزی که وسیلهٔ کسب قدرت او در طبیعت شده بود، در درون او را ضعیف و عاجز و زبون می‌سازد و به صورت برده و بندهٔ آن چیز درمی‌آورد.

گرایش انسان به زهد، ریشه‌ای در آزادمنشی او دارد. انسان، بالفطره میل به تصاحب و تملک و بهره‌مندی از اشیاء دارد ولی آنجا که می‌بیند اشیاء به همان نسبت که در بیرون او را مقتدر ساخته، در درون ضعیف و زبونش کرده و مملوک و بردهٔ خویش ساخته است، در مقابل این بردگی طغیان می‌کند و نام این طغیان «زهد» است.

عرفا و شعرای ما از حریت و آزادی و آزادگی، بسیار گفته‌اند؛ حافظ خود را غلام همت آن می‌داند که در زیر این چرخ کبود از هرچه رنگ تعلق پذیرد آزاد است؛ او در میان همهٔ درختان، تنها به حال سرو رشک

می‌برد که «از بار غم آزاد آمده است». منظور این بزرگان از آزادی، آزادی از قید تعلق خاطر است؛ یعنی دلبستگی نداشتن، شیفته و فریفته نبودن.

ولی آزادی و آزادگی، چیزی بیشتر از دلبستگی نداشتن می‌خواهد. رشته‌هایی که آدمی را وابسته و ذلیل و ضعیف و عاجز و زبون می‌سازد، تنها از ناحیهٔ قلب و تعلقات قلبی نیست؛ خوگیری‌های جسمی و روحی به شرایط اضافی و مصنوعی که ابتدا برای زیباتر کردن و رونق بخشیدن به زندگی و یا برای کسب قدرت و قوت بیشتر به وجود می‌آید و بعد به شکل یک اعتیاد (طبیعت ثانیه) می‌گردد، هر چند مورد علاقهٔ قلبی نباشد و بلکه مورد نفرت باشد، رشته‌های قویتری برای اسارت انسان به شمار می‌رود و بیش از تعلقات قلبی آدمی را زبون می‌سازد.

عارف وارستهٔ دل‌به‌دنیانبسته‌ای را درنظر بگیرید که عادت به چای و سیگار و افیون، طبیعت ثانیهٔ او شده است و تخلف از غذاهایی که به آنها عادت کرده موجب مرگ او می‌شود. چنین شخصی چگونه می‌تواند آزاد و آزاده زیست نماید؟

دلبستگی نداشتن شرط لازم آزادگی است اما شرط کافی نیست. عادت به حداقل برداشت از نعمتها و پرهیز از عادت به برداشت زیاد، شرط دیگر آزادگی است.

ابوسعید خدری که از اکابر صحابهٔ رسول خداست، آنجا که در مقام توصیف حالات آن حضرت برمی‌آید اولین جمله‌ای که می‌گوید این است: «کانَ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ خَفیفَ الْمَؤُونَة» یعنی رسول خدا کم خرج بود، با اندک بسر می‌برد، با مؤونهٔ بسیار کم می‌توانست زندگی خود را ادامه دهد.

آیا این فضیلت است که کسی خفیف‌المؤونه باشد؟ اگر صرفاً از جنبهٔ اقتصادی در نظر بگیریم که ثروت کمتری را مستهلک می‌کند،

جواب این است که نه، و لا اقل فضیلت مهمی نیست. ولی اگر موضوع را از جنبهٔ معنوی، یعنی از جنبهٔ حداکثر آزادی نسبت به قیود زندگی مورد مطالعه قرار دهیم، جواب این است: آری فضیلت است، فضیلت بزرگی هم هست، زیرا تنها با احراز این فضیلت است که انسان می‌تواند سبکبار و سبکبال زندگی کند، تحرک و نشاط داشته باشد، آزادانه پرواز نماید، در نبرد دائم زندگی سبک بپا خیزد.

منحصر به عادات فردی نیست؛ تقید به عادات و رسوم عرفی در نشستن و برخاستن‌ها، در رفت و آمدها، در معاشرتها، در لباس پوشیدن‌ها و امثال اینها بار زندگی را سنگین و آهنگ حرکت را کند می‌کند.

حرکت در میدان زندگی مانند شناوری در آب است؛ هر چه وابستگیها کمتر باشد امکان شناوری بیشتر است. وابستگیهای زیاد، این امکان را سلب و خطر غرق شدن پیش می‌آورد.

اثیرالدین اخسیکتی می‌گوید:

در شط حادثات برون آی از لباس
کاوّل برهنگی است که شرط شناور است

فرخی یزدی می‌گوید:

ز عریانی ننالد مرد باتقوا که عریانی
بود بهتر به شمشیری که از خود جوهری دارد

بابا طاهر رباعی‌ای دارد که اگر چه به منظور دیگری گفته است ولی مناسب بحث ماست. می‌گوید:

دلا راه تو پر خار و خسک بی   گذرگاه تو بر اوج فلک بی
گر از دستت برآید پوست از تن   برآور تا که بارت کمترک بی

سعدی نیز داستانی در باب هفتم **گلستان** آورده است و اگر چه هدف او نیز از آن داستان چیز دیگر است ولی مناسب بحث ماست. می‌گوید:

توانگرزاده‌ای دیدم بر سر گور پدر نشسته و با درویش بچه‌ای مناظره در پیوسته که صندوق تربت ما سنگین است و کتابه رنگین و فرش رخام انداخته و خشت فیروزه در او ساخته؛ به گور پدرت چه ماند، خشتی دو فراهم آورده و مشتی دو خاک بر آن پاشیده. درویش پسر این بشنید و گفت: تا پدرت زیر آن سنگهای گران بر خود بجنبیده باشد، پدر من به بهشت رسیده بود.

اینها همه تمثیلهایی است برای سبکباری و سبکبالی که شرط اساسی تحرکها و جنبشها و جهشهاست. جهشها و جنبشها و مبارزات سرسختانه و پیگیر به وسیلهٔ افرادی صورت گرفته که عملاً پایبندیهای کمتری داشته‌اند، یعنی به نوعی «زاهد» بوده‌اند. گاندی با روش زاهدانهٔ خویش امپراتوری انگلستان را به زانو در آورد. یعقوب لیث صفار به قول خودش نان و پیاز را رها نکرد که توانست خلیفه را به وحشت اندازد. در عصر ما، ویت‌کنگ؛ مقاومت حیرت‌انگیز ویت‌کنگ مدیون آن چیزی است که در اسلام «خفّت مؤونه» خوانده می‌شود. یک ویت‌کنگ قادر است با مشتی برنج روزهای متوالی در پناهگاهها بسر برد و با حریف نبرد کند.

کدام رهبر مذهبی یا سیاسی است که با نازپروردگی منشأ تحولی در جهان شده است و یا کدام سرسلسله، قدرت را از خاندانی به خاندانی منتقل کرده است و لذت‌گرا بوده است؟

آزادمرد جهان، علی‌بن ابیطالب علیه السلام از آن جهت به تمام معنی آزاد بود که به تمام معنی زاهد بود. علی علیه السلام در **نهج‌البلاغه** به شعار ترک دنیا یعنی ترک لذت‌گرایی به عنوان آزادمنشی زیاد تکیه می‌کند. در یکی از کلمات قصار می‌فرماید:

اَلطَّمَعُ رِقٌّ مُؤَبَّدٌ[۱].

طمع بردگی جاودان است.

زهد عیسی بن مریم را چنین توصیف می‌کند:

وَ لا طَمَعٌ یُذِلُّهُ[۲].

طمعی که او را خوار و ذلیل سازد در او نبود.

در جای دیگر می‌فرماید:

اَلدُّنیا دارُ مَمَرٍّ لا دارُ مَقَرٍّ وَ النّاسُ فیها رَجُلانِ: رَجُلٌ باعَ نَفْسَهُ فَاَوْبَقَها وَ رَجُلٌ ابْتاعَ نَفْسَهُ فَاَعْتَقَها[۳].

یعنی دنیا گذرگاه است نه قرارگاه و مردم در این معبر و گذرگاه دو دسته‌اند: برخی خود را می‌فروشند و برده می‌سازند و خویشتن را تباه می‌کنند و برخی برعکس، خویشتن را می‌خرند و آزاد می‌سازند.

از همه صریحتر و روشنتر، بیان آن حضرت است در نامه‌ای که به عثمان‌بن‌حنیف نوشته است. در آخرین بخش آن نامه، دنیا و لذات دنیا را مانند یک مخاطب ذی‌شعور طرف خطاب قرار می‌دهد و با زبان مخاطبه با دنیا، راز زهد و فلسفهٔ ترک لذت‌گرایی خویش را برای ما روشن می‌سازد. می‌فرماید:

---

۱. کلمات قصار، حکمت ۱۸۰ .

۲. خطبهٔ ۱۵۸ .

۳. کلمات قصار، حکمت ۱۳۳ .

اِلَیْکِ عَنّی یا دُنیا فَحَبْلُکِ عَلیٰ غارِبِکِ، قَدِ انْسَلَلْتُ مِنْ مَخالِبِکِ وَ اَفْلَتُّ مِنْ حَبائِلِکِ ...

دور شو از من! افسارت را بر دوشت انداخته‌ام، از چنگالهای درندهٔ تو خود را رهانیده‌ام و از دامهای تو جسته‌ام...

اُعْزُبی عَنّی فَوَاللّٰهِ لا اَذِلُّ لَکِ فَتَسْتَذِلّینی وَ لا اَسْلَسُ لَکِ فَتَقودینی ...[۱]

دور شو! به خدای سوگند که رام تو و ذلیل تو نخواهم شد که هر جا بخواهی مرا به خواری به دنبال خود بکشی، و مهار خود را به دست تو نخواهم داد که به هر سو بخواهی ببری...

آری، زهد علی شورشی است علیه زبونی در برابر لذتها، طغیانی است علیه عجز و ضعف در برابر حاکمیت میلها، عصیان و سرپیچی است علیه بندگی دنیا و نعمتهای دنیا.

۱. نهج‌البلاغه، نامهٔ ۴۵.

زهد و معنویت

زهد و عشق و پرستش

سرچشمهٔ دیگر زهد و ترک لذت‌گرایی، برخورداری از مواهب روحی و معنوی است. ما فعلاً در صدد اثبات جنبهٔ معنوی جهان و جنبهٔ معنوی انسان نیستیم؛ این خود داستانی دیگر است. بدیهی است که بنا بر جهان‌بینی مادی، ترک لذت‌گرایی و ماده‌پرستی و پول‌پرستی برای یک سلسله کمالات معنوی، بی‌معنی است. ما فعلاً با این مکتب و این‌گونه طرز تفکر کاری نداریم. روی سخن با کسانی است که بویی از معنویت به مشامشان رسیده است. اگر کسی بویی از معنویت برده باشد می‌داند که تا انسان از قید هوا پرستی آزاد نگردد و تا طفل جان از پستان طبیعت گرفته نشود و تا مسائل مادی از صورت هدف خارج نشود و به صورت وسیله در نیاید، سرزمین دل برای رشد و نمو احساسات پاک و اندیشه‌های تابناک و عواطف ملکوتی آماده نمی‌گردد. این است که می‌گویند: زهد شرط اصلی معرفت افاضی است و پیوندی محکم و ناگسستنی با آن دارد.

حق‌پرستی به معنی واقعی کلمه، یعنی شور محبت و خدمت حق را داشتن و با یاد او مأنوس بودن و از پرستش او لذت بردن و در حال توجه و

حضور و ذکر دائم بودن، با خودپرستی و لذت‌گرایی و در اسارت زرق و برق مادیات بودن به هیچ‌وجه سازگار نیست. نه تنها خداپرستی مستلزم نوعی زهد است، هر عشق و پرستشی (خواه در مورد وطن یا مسلک و مرام) مستلزم نوعی زهد و بی‌اعتنایی نسبت به شؤون مادی است.

عشقها و پرستشها بر خلاف علمها و فلسفه‌ها، چون سروکارشان با دل و احساسات است رقیب نمی‌پذیرند. هیچ مانعی ندارد که یک نفر عالم یا فیلسوف بندهٔ درم و دینار باشد و به موقع خود فکر و اندیشه را در مسائل فلسفی و منطقی و طبیعی و ریاضی به کار اندازد، ولی امکان ندارد قلب چنین فردی کانون یک عشق، آنهم عشق به یک «معنی» از قبیل نوع انسان و یا مرام و مسلک بوده باشد، تا چه رسد به اینکه بخواهد کانون عشق الهی باشد و از عشق الهی برافروخته گردد و محل سطوع اشراقات و الهامات خدایی گردد. پس خانهٔ دل را از تعلقات مادی خالی و فارغ نگه داشتن و بتهای سیم و زر را از کعبهٔ دل فرود آوردن و شکستن، شرط حصول کمالات معنوی و رشد شخصیت واقعی انسانی است.

همان‌طور که بارها گفته‌ایم، هرگز نباید آزادی از بندگی سیم و زر و بی‌اعتنایی به آنچه قابل تبدیل به این فلز است، با رهبانیت و ترک مسئولیتها و شانه‌خالی‌کردن از زیر تعهدات اشتباه بشود، بلکه مسئولیت و تعهد تنها در پرتو چنین زهدهایی است که حقیقت خویش را باز می‌یابند و دیگر لفظ توخالی و ادعای بی پشتوانه نمی‌باشند همچنان‌که در شخص علی علیه‌السلام ایندو یعنی زهد و احساس مسئولیت، یکجا جمع بود؛ علی اول زاهد جهان بود و در عین حال حساسترین قلبها را نسبت به مسئولیتهای اجتماعی در سینه داشت. او از طرفی می‌گفت:

ما لِعَلِیٍّ وَ لَنَعیمٍ یَفْنیٰ وَ لَذَّةٍ لا تَبْقی[1].
علی را با نعمت و لذت ناپایدار چه کار؟

از طرف دیگر، برای یک بی‌عدالتی کوچک و احیاناً به خاطر یک محروم، شب خوابش نمی‌برد. او حاضر نبود شکم سیر بخوابد، مبادا در اقصیٰ بلاد کشور، فردی گرسنه پیدا شود:

وَ لَعَلَّ بِالْحِجازِ اَوِ الْیَمامَةِ مَنْ لا طَمَعَ لَهُ فِی‌الْقُرْصِ وَ لا عَهْدَ لَهُ بِالشِّبَعِ[2].

میان آن زهد و این حساسیت رابطهٔ مستقیم بود. علی چون زاهد و بی‌اعتنا و بی طمع بود و از طرف دیگر قلبش از عشق الهی مالامال بود و جهان را از کوچکترین ذره گرفته تا بزرگترین ستاره یک واحد مأموریت و مسئولیت می‌دید، اینچنین نسبت به حقوق و حدود اجتماعی حساس بود. او اگر فردی لذت‌گرا و منفعت‌پرست می‌بود محال بود اینچنین شخصیت مسئول و متعهدی پیدا کند.

در روایات اسلامی به این فلسفهٔ زهد تصریح شده است و در **نهج‌البلاغه** بالخصوص بر آن تکیه شده است. در حدیث از امام صادق‌علیه‌السلام رسیده است که ...

وَ کُلُّ قَلْبٍ فیهِ شَکٌّ اَوْ شِرْکٌ فَهُوَ ساقِطٌ وَ اِنَّما اَرادُوا الزُّهْدَ لِتَفْرَغَ قُلوبُهُمْ لِلْاٰخِرَةِ[3].

۱. نهج‌البلاغه، خطبهٔ ۲۲۲.
۲. نهج‌البلاغه، نامهٔ ۴۵.
۳. کافی، ج ۲ / ص ۱۶ و ۱۲۹.

هر دلی که در آن شک یا شرک وجود داشته باشد، از درجهٔ اعتبار ساقط است. از این جهت زهد را برگزیدند که دلهایشان برای آخرت از هر آرزوی دیگر خالی و فارغ باشد.

چنانکه می‌بینیم، در این حدیث هر نوع هواپرستی و لذت‌پرستی، «شرک» و بر ضد خداپرستی خوانده شده است. مولوی زهد عارفانه را اینچنین توصیف می‌کند:

زهد اندر کاشتن کوشیدن است
معرفت آن کشت را روییدن است
جان شرع و جان تقوا عارف است
معرفت محصول زهد سالف است

بوعلی در نمط نهم **اشارات** که به «مقامات العارفین» اختصاص یافته است، زهد را به زهد عارف و زهد غیرعارف تقسیم می‌کند. می‌گوید:

زاهدانی که از فلسفهٔ زهد آگاهی ندارند، به خیال خود «معامله»ای انجام می‌دهند؛ کالای آخرت را با کالای دنیا معاوضه می‌کنند، از تمتعات دنیا دست می‌شویند که در عوض از تمتعات اخروی بهره‌مند گردند، به عبارت دیگر در این جهان برداشت نمی‌کنند تا در جهان دیگر برداشت نمایند. ولی زاهد آگاه و آشنا به فلسفهٔ زهد از آن جهت زهد می‌ورزد که نمی‌خواهد ضمیر خویش را به غیر ذات حق مشغول بدارد. چنین شخصی شخصیت خویش را گرامی می‌دارد و جز خدا چیز دیگر را کوچکتر از آن می‌داند که خود را بدان مشغول سازد و در بند اسارتش درآید.

عبارت بوعلی این است:

الزهد عند غیرالعارف معاملة ما کان یشتری بمتاع الدنیا الاخرة و الزهد عند العارف تنزه ما عما یشغل سره عن‌الحق و تکبر علی کل شیء غیرالحق.

و هم او در فصلی دیگر از کتاب **اشارات**، آنجا که دربارهٔ «تمرین عارف» بحث می‌کند می‌گوید:

این تمرین به خاطر سه هدف است: یکی رفع مانع یعنی برداشتن غیر خدا از سر راه، دوم رام و مطیع ساختن نفس امّاره نسبت به نفس مطمئنه، سوم تلطیف باطن.

آنگاه برای هر یک از آن سه هدف، عامل یا عواملی ذکر می‌کند. می‌گوید زهد حقیقی و واقعی کمک می‌کند به هدف اول، یعنی برداشتن غیر حق از سر راه.

تضاد دنیا و آخرت

مسئلهٔ تضاد دنیا و آخرت و دشمنی آنها با یکدیگر و اینکه ایندو مانند دو قطب مخالف‌اند، از قبیل مشرق و مغرب‌اند که نزدیکی به هریک مساوی است با دوری از دیگری، همه مربوط به این مطلب است یعنی مربوط است به جهان دل و ضمیر انسان و دلبستگیها و عشقها و پرستشهای انسان. خداوند به انسان دو دل نداده است: (**ما جَعَلَ اللّٰهُ لِرَجُلٍ مِنْ قَلْبَیْنِ فی**

جَوْفِهِ)[1] با یک دل نمی‌توان بیش از یک معشوق برگزید. این است که وقتی از علی علیه‌السلام در بارهٔ جامه‌اش که کهنه و مندرس بود سؤال کردند، فرمود:

یَخْشَعُ لَهُ الْقَلْبُ وَ تَذِلُّ بِهِ النَّفْسُ وَ یَقْتَدی بِهِ الْمُؤْمِنونَ[2].

دل به این سبب نرم می‌گردد و نفس به این وسیله رام می‌شود و مؤمنان به آن اقتدا می‌کنند.

یعنی کسانی که جامهٔ نو ندارند، از پوشیدن جامهٔ کهنه ناراحت نمی‌شوند و احساس حقارت نمی‌کنند، زیرا می‌بینند پیشوایشان جامه‌ای بهتر از جامهٔ آنها نپوشیده است.

آنگاه اضافه فرمود که همانا دنیا و آخرت دو دشمن مشخص و دو راه مختلف‌اند؛ هر کس دنیا را دوست بدارد و رشتهٔ تسلط دنیا را به گردن خود بیندازد، طبعاً آخرت را و آنچه مربوط به آخرت است دشمن می‌دارد. دنیا و آخرت به منزلهٔ مشرق و مغرب‌اند که نزدیکی به هر یک از اینها عین دوری از دیگری است؛ ایندو در حکم دو هوو می‌باشند.

علی علیه‌السلام در یکی از نامه‌هایش می‌نویسد:

وَ اَیْمُ اللّٰهِ ـ یَمیناً اَسْتَثْنی فیها بِمَشِیَّةِ اللّٰهِ ـ لَاَروضَنَّ نَفْسی رِیاضَةً تَهُشُّ مَعَها اِلَی الْقُرْصِ اِذا قَدَرَتْ عَلَیْهِ مَطْعوماً وَ تَقْنَعُ بِالْمِلْحِ مَأْدوماً وَ لَاَدَعَنَّ مُقْلَتی کَعَیْنِ ماءٍ نَضَبَ مَعینُها مُسْتَفْرَغَةً دُموعُها، اَتَمْتَلِئُ السّائِمَةُ مِنْ رَعْیِها فَتَبْرُکَ وَ تَشْبَعُ الرَّبیضَةُ مِنْ

---

۱. احزاب / ۴.

۲. نهج‌البلاغه، حکمت ۱۰۳.

عُشْبِها فَتَرْبِضَ وَ يَأْكُلُ عَلِيٌّ مِنْ زادِهِ فَيَهْجَعُ؟! قَرَّتْ اِذاً عَيْنُهُ اِذَا اقْتَدىٰ بَعْدَ السِّنينَ الْمُتَطاوِلَةِ بِالْبَهيمَةِ الْهامِلَةِ وَ السّائِمَةِ الْمَرْعِيَّةِ.

سوگند یاد می‌کنم به ذات خدا که به خواست خدا نفس خویش را چنان ورزیده سازم و گرسنگی بدهم که به قرص نانی و اندکی نمک قناعت بورزد و آن را مغتنم بشمارد. همانا آنقدر (در خلوتهای شب) بگریم که آب چشمهٔ چشمم خشک شود. شگفتا! آیا این درست است که شتران در چراگاهها شکم خویش را انباشته کنند و در خوابگاه خویش بخسبند، و گوسفندان در صحراها خود را سیر کنند و در جایگاه خویش آرام گیرند، علی نیز شکم خویش را سیر کند و در بستر خود استراحت کند؟! چشم علی روشن! پس از سالیان دراز به چهارپایان اقتدا کرده است.

آنگاه می‌فرماید:

طوبىٰ لِنَفْسٍ اَدَّتْ اِلىٰ رَبِّها فَرْضَها وَ عَرَكَتْ بِجَنْبِها بُؤْسَها وَ هَجَرَتْ فِي‌اللَّيْلِ غُمْضَها حَتّىٰ اِذا غَلَبَ الْكَرىٰ عَلَيْها افْتَرَشَتْ اَرْضَها وَ تَوَسَّدَتْ كَفَّها فى مَعْشَرٍ اَسْهَرَ عُيونَهُمْ خَوْفُ مَعادِهِمْ وَ تَجافَتْ عَنْ مَضاجِعِهِمْ جُنوبُهُمْ وَ هَمْهَمَتْ بِذِكْرِ رَبِّهِمْ شِفاهُهُمْ وَ تَقَشَّعَتْ بِطولِ اسْتِغْفارِهِمْ ذُنوبُهُمْ. اُولٰئِكَ حِزْبُ اللّٰهِ، اَلا اِنَّ حِزْبَ اللّٰهِ هُمُ الْمُفْلِحونَ[1].

خوشبخت و سعادتمند آن که فرایض پروردگار خویش را انجام دهد، رنجها را (مانند سنگ آسیا دانه را) خرد کند، شب

---

۱. نهج‌البلاغه، نامهٔ ۴۵.

هنگام از خواب دوری گزیند، آنگاه که سپاه خواب حمله می‌آورد زمین را فرش و دست خود را بالش قرار می‌دهد، در زمرهٔ گروهی که بیم روز بازگشت خواب از چشمشان ربوده و پهلوهاشان از خوابگاههاشان جا خالی کرده است و لبهاشان به ذکر پروردگارشان در زمزمه است، ابرهای گناهان بر اثر استغفار مداومشان برطرف شده است. آنانند حزب خدا، همانا تنها آنان رستگارانند.

ذکر این دو قسمت پشت سر یکدیگر رابطهٔ زهد و معنویت را کاملاً روشن می‌کند. خلاصهٔ دو قسمت این است که از دو راه یکی را باید انتخاب کرد: یا خورد و خواب و خشم و شهوت، نه رازی و نه نیازی، نه توجهی و نه نم‌اشکی و نه انسی و نه روشنایی‌ای، و گامی از حد حیوانیت فراتر نرفت، و یا قدمی در وادی انسانیت و استفاده از مواهب خاص الهی که مخصوص دلهای پاک و روحهای تابناک است.

زهد، برداشت کم برای بازدهی زیاد

چندی پیش سفری کوتاه به اصفهان اتفاق داد. در آن اوقات روزی در محفلی از اهل فضل بحث «زهد» مطرح شد و جوانب مختلف مطلب با توجه به تعلیمات همه‌جانبۀ اسلام مورد توجه واقع شد. همگان می‌خواستند تعبیری جامع و رسا برای زهد به مفهوم خاص اسلامی پیدا کنند. در آن میان دبیری فاضل[1] ـ که بعد معلوم شد دست در کار رساله‌ای در این موضوع است و یادداشتهای خود را در اختیار من گذاشت ـ تعبیری نغز و رسا کرد، گفت: «زهد اسلامی عبارت است از برداشت کم و بازدهی زیاد».

این تعبیر برای من جالب بود. آن را با تصورات و استنباط قبلی خودم ـ که در طی چند مقاله از این سلسله مقالات شرح دادم ـ منطبق یافتم. فقط با اجازۀ آن مرد فاضل، تصرف مختصری کرده می‌گویم: «زهد عبارت است از برداشت کم برای بازدهی زیاد»؛ یعنی رابطه‌ای

---

۱. آقای اکبر پرورش.

میان «کم برداشت کردن» از یک طرف و «زیاد بازدهی دادن» از طرف دیگر موجود است؛ بازدهی‌های انسانی انسان و تجلیات شخصیت انسانی انسان، چه در قسمت عاطفه و اخلاق و چه در قسمت تعاونها و همکاریهای اجتماعی و چه از نظر شرافت و حیثیت انسانی و چه از نظر عروج و صعود به عالم بالا، همه و همه رابطهٔ معکوس دارند با برداشتها و برخورداریهای مادی.

انسان این ویژگی را دارد که برداشت و برخورداری زیاد از ماده و طبیعت و تنعم و اسراف در لذات، او را در آنچه هنر و کمال انسانی نامیده می‌شود ضعیفتر و زبونتر و بی‌بارتر و عقیم‌تر می‌سازد، و برعکس پرهیز از برداشت و برخورداری (البته در حدود معینی) گوهر او را صفا و جلا می‌بخشد، فکر و اراده (دو نیروی عالی انسانی) را نیرومندتر می‌کند.

این حیوان است که برداشت و برخورداری بیشتر، او را در کمال حیوانی به جلو می‌برد. در حیوان نیز آنچه به منزلهٔ «هنر» نامیده می‌شود این‌طور نیست؛ یعنی یک حیوان برای اینکه چاقتر بشود و گوشتش بهتر مورد استفاده قرار بگیرد و یا برای اینکه شیر و پشم بیشتری بدهد باید هرچه بیشتر تیمار شود، اما یک اسب مسابقه چنین نیست؛ اسب سرطویله محال است که از عهدهٔ مسابقه بیرون آید؛ اسبی می‌باید که روزها بلکه ماهها تمرین کم‌خوراکی دیده باشد و لاغرمیان شده باشد، گوشتها و پیه‌های اضافی را ریخته باشد تا چابک و چالاک شده و به تیز روی که از نوع «هنر» و فعالیت برای آن حیوان است قادر گردد.

زهد برای آدمی تمرین است، اما تمرین روح. روح با زهد ورزش می‌یابد و تعلقات اضافی را می‌ریزد، سبکبال و سبکبار می‌گردد و در میدان فضایل، سبک به پرواز در می‌آید.

از قضا علی علیه‌السلام از تقوا و زهد به «ورزش» تعبیر می‌کند. کلمهٔ «ریاضت» در مفهوم اصلی خودش عبارت است از ورزش و تمرین

مقدماتی اسب مسابقه. ورزش هم «ریاضت» نامیده می‌شود. می‌فرماید:

وَ اِنَّما هِیَ نَفْسی اَروضُها بِالتَّقْویٰ[1].

همانا نفس خویش را با تقوا ورزش می‌دهم.

گیاهها چطور؟ گیاه هم مانند حیوان است؛ لااقل قسمتی از آنچه می‌توان آن را ـ ولو با تشبیه و مسامحه ـ «هنر» گیاه نامید، مشروط به برداشت کمتر است از طبیعت.

علی علیه‌السلام به این نکته نیز اشاره می‌کند و از گیاهان مَثَلی می‌آورد. در یکی از نامه‌هایش پس از آنکه زندگی زاهدانه و قانعانه و کم‌برداشت خویش را برای یکی از فرماندارانش تشریح می‌کند و او را ترغیب می‌نماید که در زندگی این راه را پیشه سازد، می‌فرماید:

مثل این است که اعتراض معترض را می‌شنوم که اگر برداشت علی این اندازه کم باشد، باید به علت ضعف قادر به هماوردی با دلاوران نباشد. پس چگونه است که هیچ دلاوری تاب هماوردی او را ندارد؟ ولی اشتباه می‌کنند. آن که با سختیهای زندگی دست به گریبان است، نیرومندتر و آبدیده‌تر از کوره بیرون می‌آید؛ همانا چوب درخت صحرایی که دست باغبان نوازشش نمی‌دهد و هر لحظه به سراغش نمی‌رود و با محرومیتها همواره در نبرد است محکمتر، باصلابت‌تر و آتشش فروزانتر و دیرپاتر است[2].

---

۱. نهج‌البلاغه، نامهٔ ۴۵.

۲. نهج‌البلاغه، نامهٔ ۴۵.

این قانون که بر جانداران حاکم است، بر انسان بماهو انسان (یعنی از نظر خصلتهای خاص انسانی، از نظر همان چیزها که به نام «شخصیت انسانی» نامیده می‌شود) به درجاتی بیشتر حکومت می‌کند.

کلمهٔ «زهد» با همهٔ مفهوم عالی و انسانی که دارد سرنوشت شومی پیدا کرده است، و مخصوصاً در عصر ما ظالمانه محکوم می‌شود. در مفهوم این کلمه غالباً تحریف و اشتباهکاری به عمد یا غیرعمد رخ می‌دهد؛ گاهی مساوی با تظاهر و ریا معرفی می‌شود و گاهی مرادف با «رهبانیت و عزلت و گوشه گیری».

هر کسی در بارهٔ اصطلاحات شخصی خود مختار است که این الفاظ را به هر معنی که می‌خواهد استعمال کند، اما هرگز نمی‌توان مفهوم و اصطلاح دیگری را به بهانهٔ یک مفهوم غلط و یک اصطلاح دیگر محکوم کرد.

اسلام در سیستم اخلاقی و تربیتی خود کلمه و اصطلاحی به کار برده است به نام «زهد»؛ **نهج‌البلاغه** و روایات اسلامی پر است از این کلمه. ما اگر بخواهیم در بارهٔ زهد اسلامی بحث کنیم باید قبل از هر چیز مفهوم اسلامی آن را درک کنیم، سپس در بارهٔ آن قضاوت کنیم. مفهوم زهد اسلامی همین است که گفته شد و فلسفه‌اش نیز همان است که با استناد به مدارک اسلامی توضیح داده شد. حالا کجای آن مورد ایراد است؟ هر کجا که ایرادی دارد بگویید تا استفاده کنیم.

از آنچه گفته شد معلوم شد که اسلام در زمینهٔ زهد، دو چیز را سخت محکوم کرده است: یکی رهبانیت و دیگری ماده‌پرستی و پول‌پرستی و به عبارت جامعتر «دنیا زدگی» را.

کدام مکتب و منطق است که رهبانیت را توصیه کند و کدام مکتب است که به پول‌پرستی و کالاپرستی و یا مقام‌پرستی و به عبارت جامعتر «دنیا زدگی» توصیه کند؟ و آیا ممکن است انسان اسیر و گرفتار و بنده و

بردۀ مادیات باشد و به تعبیر امیرالمؤمنین علیه‌السلام بندۀ دنیا و بندۀ کسی باشد که دنیا در اختیار اوست و آنگاه از شخصیت دم بزند؟!

□

در اینجا مناسب می‌بینم قسمتی از عبارات یک نویسندۀ مارکسیست را در رابطۀ پول‌پرستی و شخصیت انسانی نقل کنم. این نویسنده در کتابی جامع و مفید که در زمینۀ اقتصاد سرمایه‌داری و اقتصاد کمونیستی نوشته است، به جنبۀ اخلاقی حکومت پول بر اجتماع توجه می‌کند و می‌گوید:

تسلط فوق‌العادۀ «طلا» در اجتماع معاصر، غالباً باعث تأثر و انزجار قلبهای حساس است. مردان طالب حقیقت همیشه تنفر خود را نسبت به این «فلز پلید»! ابراز می‌دارند و فساد اصلی اجتماع معاصر را به واسطۀ وجود طلا می‌دانند. ولی در حقیقت تکه‌های دایره‌مانند یک فلز زرد و درخشنده که طلایش می‌نامند تقصیر و گناهی ندارد... قدرت و تسلط پول، نماینده و مظهر عمومی قدرت و تسلط اشیاء بر بشر است. این قدرت تسلط اشیاء بر بشر از خصایص عمدۀ اقتصاد بدون نظم و مبتنی بر مبادله می‌باشد. همان‌طور که بشر بی‌تمدن زمان قدیم بتی را که به دست خود می‌ساخت معبود و مسجود خود قرار می‌داد و آن را می‌پرستید، بشر دوران معاصر نیز مصنوع خود را می‌پرستد و زندگی‌اش تحت تسلط و اقتدار اشیائی است که به دست خود ساخته و پرداخته است ... برای آنکه کالاپرستی و پول‌پرستی که ناپاکترین شکل تکامل‌یافتۀ کالاپرستی است بکلی ریشه‌کن شود، باید علل اجتماعی که آنها را به‌وجود آورده است از بین برد و سازمان اجتماع را طوری تنظیم کرد

> که سلطه و اقتدار سکه‌های کوچک (این فلز زرد و درخشان) بر بشر محو و نابود گردد. در چنین سازمانی دیگر حکومت اشیاء بر بشر وجود نخواهد داشت، بلکه بر عکس بشر منطقاً و بر طبق نقشهٔ معین بر اشیاء حکومت خواهد کرد و احترام و گرامی داشتن «شخصیت بشر» جایگزین پرستش پول خواهد بود[۱].

ما با نظر نویسنده مبنی بر اینکه حکومت اشیاء بر بشر و مخصوصاً حکومت پول بر بشر بر خلاف شؤون و حیثیت و شرافت بشری است و در دنائت و پستی نظیر بت‌پرستی است موافقیم، ولی با راه چارهٔ انحصاری او موافق نیستیم.

این که از نظر اجتماعی و اقتصادی باید اصل مالکیت اشتراکی جای او را بگیرد یا نه، مورد بحث ما نیست، ولی پیشنهاد این راه از جنبهٔ اخلاقی درست مثل این است که برای آنکه روح امانت را به اجتماع بازگردانیم، موضوع امانت را معدوم سازیم.

بشر آنگاه شخصیت خود را بازمی‌یابد که شخصاً گریبان خویش را از تسلط پول خلاص کند و خود را از اختیار پول خارج سازد و پول را در اختیار خود قرار دهد. شخصیت واقعی آنجاست که امکان تسلط پول و کالا باشد، در عین حال بشر بر پول و کالا حکومت کند نه پول و کالا بر بشر. اینچنین شخصیت داشتن همان است که اسلام آن را «زهد» می‌نامد.

در مکتب تربیتی اسلام، انسان شخصیت خویش را بازمی‌یابد بدون آنکه نیازی به از بین بردن حق تملک در کار باشد. تربیت‌یافتگان اسلام در پرتو تعلیمات اسلامی به نیروی «زهد» مجهزند و حکومت پول و کالا را از خویشتن دور و حکومت خویش را بر آنها مستقر می‌سازند.

---

۱. **اصول اقتصاد** نوشین، فصل «شکل ارزش ـ پول».

بخش هفتم

دنیا و دنیاپرستی

- نهج‌البلاغه و ترک دنیا
- خطری که غنائم در زمان خلفا به وجود آورد
- سکر نعمت
- بازبان خاص هر مکتب باید آشنا شد
- دنیای مذموم چیست؟
- آیا انسان زندانی این جهان است؟
- منطق اسلام در این موضوع
- انسان موجود ایده‌آل جو
- ارزش دنیا از نظر قرآن و نهج‌البلاغه
- ارزش انسان از نظر قرآن و نهج‌البلاغه
- وابستگیها و آزادگیها
- منطق اگزیستانسیالیستی
- آیا تکامل از خودبی‌خود شدن‌است؟
- آزادی از همه چیز، حتی ...
- خودزیانی و خودفراموشی
- خود گم‌کردن
- آنجا که واقعیت انسان مسخ می‌گردد
- تنها با خدایابی خود را می‌توان یافت
- نقش عبادت در بازیابی خود
- تضاد دنیا و آخرت
- تابع‌گرایی و متبوع‌گرایی
- چنان باش که همیشه زنده‌ای و چنان باش که فردا می‌میری

دنیا و دنیاپرستی

نهج‌البلاغه و ترک دنیا

از جمله مباحث **نهج‌البلاغه** منع و تحذیر شدید از دنیاپرستی است. آنچه در بخش پیش در بارهٔ مقصود و هدف زهد گفتیم روشن‌کنندهٔ مفهوم دنیاپرستی نیز هست، زیرا زهدی که بدان شدیداً ترغیب شده است نقطهٔ مقابل دنیاپرستی است که سخت نفی گردیده است. با تعریف و توضیح هریک از این دو مفهوم، دیگری نیز روشن می‌شود. ولی نظر به تأکید و اصرار فراوان و فوق‌العاده‌ای که در مواعظ امیرالمؤمنین علی علیه السلام در بارهٔ منع و تحذیر از دنیاپرستی به عمل آمده است و اهمیت فی‌نفسهٔ این موضوع، ما این را جداگانه و مستقل طرح می‌کنیم و توضیحات بیشتری می‌دهیم تا هرگونه ابهام رفع بشود.

نخستین مطلب این است که چرا اینهمه در کلمات امیرالمؤمنین به این مطلب توجه شده است، به‌طوری که نه خود ایشان مطلب دیگری را این‌اندازه مورد توجه قرار داده‌اند نه رسول اکرم و یا سایر ائمهٔ اطهار این اندازه در بارهٔ غرور و فریب دنیا و فنا و ناپایداری آن و بی‌وفایی آن و لغزانندگی آن و خطرات ناشی از تجمع مال و ثروت و وفور نعمت و

سرگرمی بدانها سخن گفته‌اند.

خطری که غنائم به وجود آورد

این یک امر تصادفی نیست؛ مربوط است به سلسله خطرات عظیمی که در عصر علی‌علیه‌السلام یعنی در دوران خلافت خلفا خصوصاً دورهٔ خلافت عثمان که منتهی به دورهٔ خلافت خود ایشان شد، متوجه جهان اسلام از ناحیهٔ نقل و انتقالات مال و ثروت گردیده بود. علی‌علیه‌السلام این خطرات را لمس می‌کرد و با آنها مبارزه می‌کرد: مبارزه‌ای عملی در زمان خلافت خودش که بالأخره جانش را روی آن گذاشت، و مبارزه‌ای منطقی و بیانی که در خطبه‌ها و نامه‌ها و سایر کلماتش منعکس است.

فتوحات بزرگی نصیب مسلمانان گشت. این فتوحات مال و ثروت فراوانی را به جهان اسلام سرازیر کرد، ثروتی که به جای اینکه به مصارف عموم برسد و عادلانه تقسیم شود غالباً در اختیار افراد و شخصیتها قرار گرفت. مخصوصاً در زمان عثمان، این جریان فوق‌العاده قوت گرفت؛ افرادی که تا چند سال پیش فاقد هرگونه ثروت و سرمایه‌ای بودند، دارای ثروت بی‌حساب شدند. اینجا بود که دنیا کار خود را کرد و اخلاق امت اسلام به انحطاط گرایید.

فریادهای علی در آن عصر خطاب به امت اسلام، به دنبال احساس این خطر عظیم اجتماعی بود.

مسعودی در ذیل «احوال عثمان» می‌نویسد:

> عثمان فوق‌العاده کریم و بخشنده بود (البته از بیت‌المال!). کارمندان دولت و بسیاری از مردم دیگر راه او را پیش گرفتند. او برای اولین‌بار در میان خلفا خانهٔ خویش را با سنگ و آهک بالا برد و درهایش را از چوب ساج و عرعر ساخت و اموال و

باغات و چشمه‌هایی در مدینه اندوخته کرد. وقتی که مُرد در نزد صندوقدارش صدوپنجاه هزار دینار و یک میلیون درهم پول نقد بود. قیمت املاکش در وادی‌القری و حنین و جاهای دیگر بالغ بر صد هزار دینار می‌شد. اسب و شتر فراوانی از او باقی ماند.

آنگاه می‌نویسد:

در عصر عثمان، جماعتی از یارانش مانند خودش ثروتها اندوختند: زبیربن العوام خانه‌ای در بصره بنا کرد که اکنون در سال ۳۳۲ (زمان خود مسعودی است) هنوز باقی است، و معروف است خانه‌هایی در مصر، کوفه و اسکندریه بنا کرد؛ ثروت زبیر بعد از وفات پنجاه هزار دینار پول نقد و هزار اسب و هزارها چیز دیگر بود؛ خانه‌ای که طلحةبن عبدالله در کوفه با گچ و آجر و ساج ساخت هنوز (در زمان مسعودی) باقی است و به دارالطلحتین معروف است، عایدات روزانهٔ طلحه از املاکش در عراق هزار دینار بود، در سرطویلهٔ او هزار اسب بسته بود، پس از مردنش یک‌سی‌ودوم ثروتش هشتادوچهار هزار دینار برآورد شد.

مسعودی نظیر همین ثروتها را برای زیدبن ثابت و یعلی‌بن امیه و بعضی دیگر می‌نویسد.

بدیهی است که ثروتهای بدین کلانی از زمین نمی‌جوشد و از آسمان هم نمی‌ریزد؛ تا در کنار چنین ثروتهایی فقرهای موحشی نباشد، چنین ثروتها فراهم نمی‌شود. این است که علی علیه‌السلام در خطبهٔ ۱۲۷ پس از آنکه

مردم را از دنیاپرستی تحذیر می‌دهد می‌فرماید:

وَ قَدْ اَصْبَحْتُمْ فی زَمَنٍ لا یَزْدادُ الْخَیْرُ فیهِ اِلّا اِدْباراً وَ لاَالشَّرُّ اِلّا اِقْبالاً وَ لاَ الشَّیْطانُ فی هَلاکِ النّاسِ اِلّا طَمَعاً. فَهٰذا اَوانٌ قَوِیَتْ عُدَّتُهُ وَ عَمَّتْ مَکیدَتُهُ وَ اَمْکَنَتْ فَریسَتُهُ. اِضْرِبْ بِطَرْفِکَ حَیْثُ شِئْتَ مِنَ النّاسِ، فَهَلْ تُبْصِرُ اِلّا فَقیراً یُکابِدُ فَقْراً اَوْ غَنِیّاً بَدَّلَ نِعْمَةَ اللّٰهِ کُفْراً اَوْ بَخیلاً اتَّخَذَ الْبُخْلَ بِحَقِّ اللّٰهِ وَفْراً اَوْ مُتَمَرِّداً کَأَنَّ بِاُذُنِهِ عَنْ سَمْعِ الْمَواعِظِ وَقْراً؟ اَیْنَ خِیارُکُمْ وَ صُلَحاؤُکُمْ وَ اَیْنَ اَحْرارُکُمْ وَ سُمَحاؤُکُمْ؟ وَ اَیْنَ الْمُتَوَرِّعونَ فی مَکاسِبِهِمْ وَ الْمُتَنَزِّهونَ فی مَذاهِبِهِمْ؟

همانا در زمانی هستید که خیر دائماً واپس می‌رود و شر همی به پیش می‌آید و شیطان هر لحظه بیشتر به شما طمع می‌بندد. اکنون زمانی است که تجهیزات شیطان (وسایل غرور شیطانی) نیرو گرفته و فریب شیطان در همه‌جا گسترده شده و شکارش آماده است. نظر کن، هر جا می‌خواهی از زندگی مردم را تماشا کن؛ آیا جز این است که یا نیازمندی می‌بینی که با فقر خود دست و پنجه نرم می‌کند و یا توانگری کافر نعمت یا ممسکی که امساک حق خدا را وسیلهٔ ثروت‌اندوزی قرار داده است و یا سرکشی که گوشش به اندرز بدهکار نیست؟ کجایند نیکان و شایستگان شما؟ کجایند پارسایان شما در کار و کسب؟ کجایند پرهیزکاران شما؟...

سکر نعمت

امیرالمؤمنین در کلمات خود نکته‌ای را یاد می‌کند که آن را «سکر نعمت» یعنی مستی ناشی از رفاه می‌نامد که به دنبال خود «بلای انتقام»

را می‌آورد.

در خطبهٔ ۱۴۹ می‌فرماید:

ثُمَّ اِنَّکُمْ مَعْشَرَ الْعَرَبِ اَغْراضُ بَلایا قَدِ اقْتَرَبَتْ، فَاتَّقوا سَکَراتِ النِّعْمَةِ وَاحْذَروا بَوائِقَ النِّقْمَةِ.

شما مردم عرب هدف مصائبی هستید که نزدیک است. همانا از «مستیهای نعمت» بترسید و از بلای انتقام بهراسید.

آنگاه علی علیه السلام شرح مفصلی در بارهٔ عواقب متسلسل و متداوم این ناهنجاریها ذکر می‌کند. در خطبهٔ ۱۸۵ آیندهٔ وخیمی را برای مسلمین پیشگویی می‌کند، می‌فرماید:

ذاکَ حَیْثُ تَسْکُرونَ مِنْ غَیْرِ شَرابٍ بَلْ مِنَ النِّعْمَةِ وَ النَّعیمِ.

آن در هنگامی است که شما مست می‌گردید، اما نه از باده بلکه از نعمت و رفاه.

آری سرازیر شدن نعمتهای بی‌حساب به سوی جهان اسلام و تقسیم غیرعادلانهٔ ثروت و تبعیضهای ناروا، جامعهٔ اسلامی را دچار بیماری مزمن «دنیا زدگی» و «رفاه زدگی» کرد.

علی علیه السلام با این جریان که خطر عظیمی برای جهان اسلام بود و دنباله‌اش کشیده شد، مبارزه می‌کرد و کسانی را که موجب پیدایش این درد مزمن شدند انتقاد می‌کرد. خودش در زندگی شخصی و فردی، درست در جهت ضد آن زندگیها عمل می‌کرد؛ هنگامی هم که به خلافت رسید، در صدر برنامه‌اش مبارزه با همین وضع بود.

وجههٔ عام سخن مولیٰ

این مقدمه که گفته شد برای این است که وجههٔ خاص سخن امیرالمؤمنین در مورد دنیاپرستی که متوجه یک پدیدهٔ مخصوص اجتماعی آن عصر بود روشن شود.

از این وجههٔ خاص که بگذریم، بدون شک وجهه‌ای عام نیز هست که اختصاص به آن عصر ندارد، شامل همهٔ عصرها و همهٔ مردم است و جزء اصول تعلیم و تربیت اسلامی است؛ منطقی است که از قرآن کریم سرچشمه گرفته و در کلمات رسول خدا و امیرالمؤمنین و سایر ائمهٔ اطهار و اکابر مسلمین تعقیب شده است؛ این منطق است که دقیقاً باید روشن شود. ما در بحث خود بیشتر متوجه وجههٔ عام سخن امیرالمؤمنین هستیم، وجهه‌ای که از آن وجهه همهٔ مردم در همهٔ زمانها مخاطب علی هستند.

زبان مخصوص هر مکتب

هر مکتب زبان مخصوص به خود دارد؛ برای درک مفاهیم و مسائل آن مکتب باید با زبان مخصوص آن مکتب آشنا شد.

از طرف دیگر، برای فهم زبان خاص آن مکتب باید در درجهٔ اول بینش کلی آن را در بارهٔ هستی و جهان و حیات و انسان و به اصطلاح جهان‌بینی آن را به دست آورد.

اسلام جهان‌بینی روشنی در بارهٔ هستی و آفرینش دارد؛ با دید ویژه‌ای به حیات و زندگی انسان می‌نگرد.

از جمله اصول جهان‌بینی اسلامی این است که هیچ‌گونه ثنویتی در هستی نیست. آفرینش از نظر بینش توحیدی اسلام به دو بخش «باید» و «نباید» تقسیم نمی‌شود؛ یعنی چنین نیست که برخی موجودات خیر و زیبا هستند و می‌بایست آفریده شوند ولی برخی دیگر شر و نازیبا هستند و نمی‌بایست آفریده شوند و آفریده شدند.

در جهان‌بینی اسلامی، اینچنین منطقی کفر و منافی با اصل توحید است. از نظر اسلام همه چیز بر اساس خیر و حکمت و حسن و غایت آفریده شده است:

اَلَّذی اَحْسَنَ کُلَّ شَیْءٍ خَلَقَهُ[۱].
ما تَریٰ فی خَلْقِ الرَّحْمٰنِ مِنْ تَفاوُتٍ[۲].

علیهذا منطق اسلام در مورد ذمّ دنیا هرگز متوجه جهان آفرینش نیست. جهان‌بینی اسلامی که بر توحید خالص بنا شده است، بر روی توحید در فاعلیت تکیهٔ فراوان کرده است؛ شریکی در مُلک خدا قائل نیست. اینچنین جهان‌بینی نمی‌تواند بدبینانه باشد. اندیشهٔ چرخ کجمدار و فلک کج‌رفتار یک اندیشهٔ اسلامی نیست. پس ذمّ دنیا متوجه چیست؟

دنیای مذموم

معمولاً می‌گویند آنچه از نظر اسلام مذموم و مطرود است علاقهٔ به دنیاست. این سخن، هم درست است و هم نادرست. اگر مقصود از علاقه، صرف ارتباط عاطفی است، نمی‌تواند سخن درستی باشد؛ چون انسان در نظام کلی خلقت همواره با یک سلسله علایق و عواطف و تمایلات آفریده می‌شود و این تمایلات جزء سرشت او است، او خودش اینها را کسب نکرده است. و بعلاوه، این علایق زائد و بیجا نیست. همان‌طوری که در بدن انسان هیچ عضو زائدی وجود ندارد (حتی یک مویین‌رگ اضافی درکار نیست) هیچ عاطفه و علاقهٔ طبیعی زائدی هم وجود ندارد.

---

۱. سجده / ۷.
۲. ملک / ۳.

تمام تمایلات و عواطف سرشتی بشر متوجه هدفها و غایاتی حکیمانه است.

قرآن کریم این عواطف را به عنوان آیات و نشانه‌هایی از تدبیر الهی و حکمتهای ربوبی یاد می‌کند:

وَ مِنْ اٰیاتِهِ اَنْ خَلَقَ لَکُمْ مِنْ اَنْفُسِکُمْ اَزْواجاً لِتَسْکُنُوا اِلَیْها وَ جَعَلَ بَیْنَکُمْ مَوَدَّةً وَ رَحْمَةً[1].

از جمله نشانه‌های حق این است که از جنس خود شما همسرانی برای شما آفریده که در کنار آنها آرامش بیابید و میان شما و آنها الفت و مهربانی قرار داد.

این عواطف و علایق، یک سلسله کانالهای ارتباطی میان انسان و جهان است؛ بدون اینها انسان نمی‌تواند راه تکامل خویش را بپیماید. پس جهان‌بینی اسلامی همان‌طوری که به ما اجازه نمی‌دهد جهان را محکوم و مطرود و مذموم بشماریم، اجازه نمی‌دهد علایق طبیعی و کانالهای ارتباطی انسان و جهان را نیز زائد و بی مصرف و قطع شدنی بدانیم. این علایق و عواطف، جزئی از نظام عمومی آفرینش است. انبیا و اولیای حق از این عواطف در حد اعلیٰ برخوردار بودند.

حقیقت این است که منظور از علاقه به دنیا تمایلات طبیعی و فطری نیست؛ مقصود از علاقه و تعلق، بسته بودن به امور مادی و دنیاوی و در اسارت آنها بودن است که توقف است و رکود است و بازایستادن از حرکت و پرواز است و سکون است و نیستی است. این است که دنیاپرستی نام دارد و اسلام سخت با آن مبارزه می‌کند، و این است آن

---

۱. روم / ۲۱.

چیزی که بر ضد نظام تکاملی آفرینش است و مبارزه با آن همگامی با ناموس تکاملی آفرینش است. تعبیرات قرآن مجید در این زمینه در حد اعجاز است. در فصلهای آینده این مطلب را توضیح خواهیم داد.

رابطه انسان و جهان

در فصل پیش روشن کردیم که آنچه از نظر قرآن و طبعاً از نظر **نهج‌البلاغه** نیز مذموم است نه «وجود فی‌نفسه» جهان است و نه «تمایلات و علایق فطری و طبیعی» انسان. در این مکتب، نه جهان بیهوده آفریده شده است و نه انسان راه خود را گم کرده و به غلط در این جهان آمده است.

مکاتبی بوده و هستند که نسبت به نظام آفرینش با دیدهٔ بدبینی می‌نگرند؛ نظام موجود را نظام کامل نمی‌پندارند. و نیز مکتبهایی بوده که آمدن انسان را به این جهان نتیجهٔ یک اشتباه! و از نوع راه گم‌کردن! می‌دانند؛ انسان را موجودی صد در صد بیگانه با جهان می‌شمارند که هیچ‌گونه پیوند و خویشاوندی با این جهان ندارد، زندانی این جهان است، یوسفی است که به دست برادران دشمن در چاه این جهان محبوس گشته است، تمام مساعی‌اش باید صرف فرار از این زندان و بیرون آمدن از این چاه گردد.

بدیهی است هنگامی که رابطهٔ انسان با جهان دنیا و طبیعت رابطهٔ زندانی و زندان و به‌چاه‌افتاده و چاه است، انسان نمی‌تواند هدفی جز

«خلاصی» داشته باشد.

منطق اسلام

ولی از نظر اسلام، رابطهٔ انسان و جهان از نوع رابطهٔ زندانی و زندان و چاه و درچاه‌افتاده نیست، بلکه از نوع رابطهٔ کشاورز است با مزرعه[۱]، و یا اسب دونده با میدان مسابقه[۲]، و یا سوداگر با بازار تجارت[۳]، و یا عابد با معبد است[۴]. دنیا از نظر اسلام مدرسهٔ انسان و محل تربیت انسان و جایگاه تکامل اوست.

در **نهج‌البلاغه** گفتگوی امیرالمؤمنین علیه‌السلام با مردی ذکر شده است که از دنیا مذمت کرده و علی علیه‌السلام او را که می‌پنداشت دنیای مذموم همین جهان عینی مادی است مورد ملامت قرار داد و به اشتباهش آگاه نمود[۵]. شیخ عطار این جریان را در **مصیبت‌نامه** به شعر درآورده، می‌گوید:

آن یکی در پیش شیر دادگر
ذمّ دنیا کرد بسیاری مگر
حیدرش گفتا که دنیا نیست بد
بد تویی زیرا که دوری از خرد
هست دنیا بر مثال کشتزار
هم شب و هم روز باید کشت‌وکار
زانکه عزّ و دولت دین سر به سر
جمله از دنیا توان برد ای پسر

---

۱. «اَلدُّنْیا مَزْرَعَةُ الْاٰخِرَةِ» (حدیث نبوی). کنوزالحقایق، باب دال.
۲. «اَلا وَ اِنَّ الْیَوْمَ الْمِضْمارُ وَ غَداً السِّباقُ». نهج‌البلاغه، خطبهٔ ۲۸ .
۳. «اَلدُّنْیا ... مَتْجَرُ اَوْلِیاءِ اللّٰهِ». نهج‌البلاغه، حکمت ۱۳۱ .
۴. «اَلدُّنْیا ... مَسْجِدُ اَحِبّاءِ اللّٰهِ». نهج‌البلاغه، حکمت ۱۳۱ .
۵. نهج‌البلاغه، کلمات قصار، حکمت ۱۳۱. جمله‌های بالا ضمن این داستان آمده است.

تـــخم امــروزینه فــردا بــر دهــد
ورنکــارد «ای دریــغا» بــر دهــد
پس نکوتر جای تـو دنـیای تـوست
زانکــه دنـیا تـوشهٔ عـقبای تـوست
تو به دنیا در، مشو مشـغول خـویش
لیک در وی کــار عـقبیٰ گـیر پـیش
چون چنین کردی تو را دنیا نکوست
پس برای ایـن، تـو دنـیا دار دوست

ناصر خسرو علوی که بحق می‌توان او را «حکیم‌الشعراء» خواند و یکی از نکته‌سنج‌ترین و مذهبی‌ترین شعرای پارسی‌زبان است، چکامه‌ای در بارهٔ خوبی و بدی جهان دارد که هم با منطق اسلام منطبق است و هم فوق‌العاده عالی و زیباست؛ شایسته است در اینجا نقل شود. این اشعار در دیوان او هست و در کتاب **جامع‌الحکمتین** خویش نیز آنها را آورده است. می‌گوید:

جـهانا! چــه درخــورد و بـایسته‌ای
اگـــر چـــند بـا کس نـپایسته‌ای
به ظاهر چو در دیده خس، ناخوشی
بــه بــاطن چـو دو دیـده بـایسته‌ای
اگـــر بســـته‌ای را گــهی بشکــنی
شکســـته بســی نـیز تـو بســته‌ای
چـــــو آلوده بـــینندت آلوده‌ای
ولیکــن ســوی شســتگان شسته‌ای
کســی کـو تـو را مـی‌نکوهش کـند
بـگـویـش: «هـنـوزم نـدانـسـتـه‌ای»

ز مـن رُسـته‌ای تـو، اگـر بـخردی
چه بـنکوهی آن را کـز آن رُسـته‌ای
بـه مـن بـرگذر داد ایـزد تـو را
تو در رهگذر پست چه نشسته‌ای؟
ز بـهر تـو ایـزد درخـتی بکشت
کـه تـو شـاخی از بیخ او جسته‌ای
اگـر کـژ بـر او رُسـته‌ای سـوختی
وگـر راست بـر رُسـته‌ای رَسته‌ای
بسـوزد، بـلی هـر کسـی چـوب کـژ
نـپرسد کـه بـادام یـا پسـته‌ای
تـو تـیر خـدایـی سوی دشـمنش
به تیرش چـرا خـویشتن خسته‌ای؟!

اکنون که روشن شد رابطهٔ انسان با جهان از نوع رابطهٔ کشاورز با مزرعه و بازرگان با بازار و عابد با معبد است، پس انسان نمی‌تواند نسبت به جهانْ بیگانه، پیوندهایش همه بریده و روابطش همه منفی بوده باشد. در هر میلی طبیعی در انسان غایتی و هدفی و مصلحتی و حکمتی نهفته است. آدمی در این جهان «نه به زرق آمده است تا به ملامت برود».

به طور کلی میل و کشش و جاذبه، سراسر جهان را فراگرفته است. ذرات جهان با حساب معینی به سوی یکدیگر کشیده می‌شوند و یکدیگر را جذب می‌کنند. این جذب و انجذابها بر اساس هدفهایی بسیار حکیمانه است.

منحصر به انسان نیست، هیچ ذره‌ای از میل یا میلهایی خالی نیست. چیزی که هست، انسان بر خلاف سایر اشیاء به میلهای خویش آگاهی دارد. وحشی کرمانی می‌گوید:

یکی میل است در هر ذره رقّاص
کشان هر ذره را تا مقصد خاص
رساند گلشنی را تا به گلشن
دواند گلخنی را تا به گلخن
ز آتش تا به باد، از آب تا خاک
ز زیر ماه تا بالای افلاک
همین میل است اگر دانی، همی میل
جنیبت در جنیبت، خیل در خیل
از این میل است هر جنبش که بینی
به جسم آسمانی تا زمینی

پس، از دیدگاه اسلام نه جهان بیهوده آفریده شده و نه انسان به غلط آمده است و نه علایق طبیعی و فطری انسان اموری نبایستنی است. پس آنچه مذموم است و نبایستنی است و مورد توجه قرآن و **نهج‌البلاغه** است چیست؟ اینجا باید مقدمه‌ای ذکر کنیم:

انسان خصیصه‌ای دارد که ایده‌آل‌جو و کمال‌مطلوب‌خواه آفریده شده است؛ در جستجوی چیزی است که پیوندش با او بیش از یک ارتباط معمولی باشد. به عبارت دیگر، انسان در سرشت خویش پرستنده و تقدیس‌کننده آفریده شده است و در جستجوی چیزی است که او را منتهای آرزوی خویش قرار دهد و «او» همه چیزش بشود.

اینجاست که اگر انسان خوب رهبری نشود و خود از خود مراقبت نکند، ارتباط و «علاقهٔ» او به اشیاء به «تعلق» و «وابستگی» تغییر شکل می‌دهد، «وسیله» به «هدف» استحاله می‌شود، «رابطه» به صورت «بند» و «زنجیر» در می‌آید، حرکت و تلاش و آزادی مبدل به توقف و رضایت و اسارت می‌گردد.

این است آن چیزی که نبایستنی است و بر خلاف نظام تکاملی

جهان است و از نوع نقص و نیستی است نه کمال و هستی، و این است آن چیزی که آفت انسان و بیماری خطرناک انسان است، و این است آن چیزی که قرآن و **نهج‌البلاغه** انسان را نسبت به آن هشدار می‌دهند و اعلام خطر می‌کنند.

بدون شک اسلام، جهان مادی و زیست در آن را ـ ولو بهزیستی در حد اعلیٰ را ـ شایستهٔ این که کمال مطلوب انسان قرار گیرد نمی‌داند؛ زیرا اولاً در جهان‌بینی اسلامی، جهان ابدی و جاویدان در دنبال این جهان می‌آید که سعادت و شقاوتش محصول کارهای نیک و بد او در این جهان است، و ثانیاً مقام انسان و ارزشهای عالی انسان برتر و بالاتر از این است که خویشتن را «بسته» و اسیر و بردهٔ مادیات این جهان نماید.

این است که علی علیه‌السلام مکرر به این مطلب اشاره می‌کند که دنیا خوب جایی است اما برای کسی که بداند اینجا قرارگاه دائمی نیست، گذرگاه و منزلگاه اوست:

وَ لَنِعْمَ دارُ مَنْ لَمْ یَرْضَ بِها داراً[۱].

خوب خانه‌ای است دنیا، اما برای کسی که آن را خانهٔ خود (قرارگاه خود) نداند.

اَلدُّنْیا دارُ مَجازٍ لا دارُ قَرارٍ، فَخُذوا مِنْ مَمَرِّکُمْ لِمَقَرِّکُمْ[۲].

دنیا خانهٔ بین راه است، نه خانهٔ اصلی و قرار گاه دائمی.

از نظر مکتبهای انسانی جای هیچ‌گونه شک و تردید نیست که

---

۱. نهج‌البلاغه، خطبهٔ ۲۲۱.

۲. نهج‌البلاغه، خطبهٔ ۲۰۱.

هرچیزی که انسان را به خود ببندد و در خود محو نماید بر ضد شخصیت انسانی است، زیرا او را راکد و منجمد می‌کند؛ سیر تکامل انسان لایتناهی است و هرگونه توقفی و رکودی و «بستگی»ای بر ضد آن است. ما هم در این جهت بحثی نداریم، یعنی این مطلب را به صورت کلی می‌پذیریم. سخن در دو مطلب دیگر است:

یکی اینکه آیا قرآن و به پیروی قرآن **نهج‌البلاغه** چنین بینشی دارد در بارهٔ روابط انسان و جهان؟ آیا واقعاً آن چیزی که قرآن محکوم می‌کند علاقه به معنی «بستگی» و کمال مطلوب قرار دادن است که رکود است و توقف است و سکون است و نیستی است و بر ضد حرکت و تعالی و تکامل است؟ آیا قرآن، مطلق علایق و عواطف دنیوی را در حدی که به شکل کمال مطلوب و نقطهٔ توقف در نیاید محکوم نمی‌سازد؟

دیگر اینکه اگر بنا باشد بسته بودن به چیزی و کمال مطلوب قرارگرفتن چیزی، مستلزم اسارت و دربند قرار گرفتن انسان و در نتیجه رکود و انجماد او باشد، چه فرقی می‌کند که آن چیز مورد علاقه «خدا» باشد یا چیز دیگر؟

قرآن هر بستگی و بندگی را نفی کند و به هر نوع آزادی معنوی و انسانی دعوت کند، هرگز بستگی به خدا و بندگی خدا را نفی نمی‌کند و به آزادی از خدا برای کمال آزادی دعوت نمی‌نماید؛ بلکه بدون تردید دعوت قرآن بر اساس آزادی از غیر خدا و بندگی خدا، تمرد از اطاعت غیر او و تسلیم در برابر او استوار است.

کلمهٔ «**لا اله الاّ اللّٰه**» که پایهٔ اساسی بنای اسلام است، بر نفیی و اثباتی، سلبی و ایجابی، کفری و ایمانی، تمردی و تسلیمی استوار است؛ نفی و سلب و کفر و تمرد نسبت به غیر حق، و اثبات و ایجاب و ایمان و تسلیم نسبت به ذات حق. شهادت اول اسلام یک «نه» فقط نیست همچنان که تنها یک «آری» نیست، ترکیبی است از «نه» و «آری».

اگر کمال انسانی و تکامل شخصیت انسانی ایجاب می‌کند که انسان از هر قیدی و هر اطاعتی و هر تسلیمی و هر بردگی رها و آزاد باشد و در مقابل همه چیز «عصیان» بورزد و استقلال داشته باشد و هر «آری» را نفی کند و برای اینکه آزادی مطلق به دست آورد «نه» محض باشد (آنچنان‌که اگزیستانسیالیسم می‌گوید)، چه فرق می‌کند که آن چیز خدا باشد یا غیر خدا؟ و اگر بناست انسان اسارتی و اطاعتی و قیدی و تسلیمی بپذیرد و در یک نقطه توقف کند، باز هم چه فرق می‌کند که آن چیز خدا باشد یا غیر خدا؟

یا اینکه فرق است میان ایده‌آل قرار گرفتن خدا و غیر خدا. خدا تنها وجودی است که بندگی او عین آزادی است و در او گم شدن عین به خود آمدن و شخصیت واقعی خویش را باز یافتن است. اگر چنین است، مبنا و ریشه و بنیادش چیست و چگونه می‌توان آن را توجیه کرد؟

به عقیدهٔ ما در اینجا ما به یکی از درخشان‌ترین و مترقی‌ترین معارف انسانی و اسلامی می‌رسیم. اینجا یکی از جاهایی است که علو و عظمت منطق اسلام از یک طرف، و حقارت و کوچکی منطقهای دیگر از طرف دیگر نمودار می‌گردد. در فصول آینده پاسخ این پرسش را خواهیم یافت.

ارزش دنیا از نظر قرآن و نهج البلاغه

در فصل پیش گفتیم چیزی که از نظر اسلام در رابطهٔ انسان و دنیا «نبایستنی» است و آفت و بیماری انسان تلقی می‌شود و اسلام در تعلیمات خویش مبارزه‌ای بی‌امان با آن دارد «تعلق» و «وابستگی» انسان به دنیاست نه «علاقه» و «ارتباط» او به دنیا، «اسیرزیستی» انسان است نه «آزاد زیستی» او، هدف و مقصد قرار گرفتن دنیاست نه وسیله و راه واقع شدن آن.

رابطهٔ انسان و دنیا اگر به صورت وابستگی انسان و طفیلی بودنش در آید، موجب محو و نابودی تمام ارزشهای عالی انسان می‌گردد. ارزش انسان به کمال مطلوب‌هایی است که جستجو می‌کند؛ بدیهی است که اگر فی‌المثل مطلوبی بالاتر از سیر کردن شکم خودش نداشته باشد و تمام تلاشها و آرزوهایش در همین حد باشد، ارزشی بیشتر از «شکم» نخواهد داشت. این است که علی علیه‌السلام می‌فرماید:

آن کس که همهٔ هدفش پرکردن شکم است، ارزشش با آنچه از

شکم خارج می‌گردد برابر است.

همهٔ سخنها در بارهٔ چگونگی ارتباط انسان و جهان است که به چه کیفیت و به چه شکل باشد؟ در یک شکل، انسان محو و قربانی می‌شود؛ به تعبیر قرآن ـ به حکم اینکه هر جوینده در حد پایین‌تر از هدف و کمال مطلوب خویش است ـ «اسفل سافلین» می‌گردد؛ پست‌ترین، منحط‌ترین و ساقط‌ترین موجود جهان می‌شود؛ تمام ارزشهای عالی و مختصات انسانی او از میان می‌رود؛ و در یک شکل دیگر، بر عکس دنیا و اشیاء آن فدای انسان می‌گردد و در خدمت انسان قرار می‌گیرد و انسان ارزشهای عالی خویش را باز می‌یابد. این است که در حدیث قدسی آمده است:

يَا ابْنَ آدَمَ خَلَقْتُ الْاَشْياءَ لِاَجْلِكَ وَ خَلَقْتُكَ لِاَجْلي.

همه چیز برای انسان آفریده شده و انسان برای خدا.

در فصل پیش دو عبارت از **نهج‌البلاغه** به عنوان شاهد سخن ـ که آنچه در **نهج‌البلاغه** محکوم است چگونگی حاصل ارتباط انسان و جهان طبیعت است که ما از آن به «وابستگی» و «تعلق» و امثال اینها تعبیر کردیم ـ آوردیم. اکنون شواهدی از خود قرآن و سپس شواهد دیگری از **نهج‌البلاغه** می‌آوریم:

آیات قرآنی در بارهٔ رابطهٔ انسان و دنیا دو دسته است؛ یک دسته زمینه و مقدمه گونه‌ای است برای دستهٔ دیگر. در حقیقت دستهٔ اول در حکم صغرا و کبرای یک قیاس است و دستهٔ دوم در حکم نتیجهٔ آن.

دستهٔ اول آیاتی است که تکیه بر تغییر و ناپایداری و عدم ثبات این جهان دارد. در این‌گونه آیات، واقعیت متغیر و ناپایدار و گذرای مادیات، آنچنان که هست ارائه می‌شود؛ مثلاً گیاهی را مثل می‌آورد که از زمین

می‌روید، ابتدا سبز و خرم است و بالندگی دارد اما پس از چندی به زردی می‌گراید و خشک می‌شود و باد حوادث آن را خرد می‌کند و می‌شکند و در فضا پراکنده می‌سازد. آنگاه می‌فرماید: این است مَثل زندگی دنیا.

بدیهی است که انسان ـ چه بخواهد و چه نخواهد، بپسندد یا نپسندد ـ از نظر زندگی مادی، گیاهی بیش نیست که چنین سرنوشتی قطعی در انتظارش است. اگر بناست که برداشتهای انسان واقع‌بینانه باشد نه خیالبافانه، و اگر انسان با کشف واقعیت ـ آنچنان که هست ـ می‌تواند به سعادت خویش نایل گردد نه با فرضهای وهمی و واهی و آرزویی، باید همواره این حقیقت را نصب‌العین خویش قرار دهد و از آن غفلت نورزد.

این دسته از آیات زمینه است برای اینکه مادیات را از صورت معبودها و کمال مطلوب‌ها خارج سازد.

در کنار این آیات و بلکه در ضمن این آیات فوراً این نکته گوشزد می‌شود که ولی ای انسان! جهانی دیگر، پایدار و دائم هست؛ مپندار که آنچه هست همین امور گذرا و غیر قابل هدف قرار گرفتن است، پس زندگی پوچ است و حیات بیهوده است. دستهٔ دوم آیاتی است که صریحاً مشکل ارتباط انسان را روشن می‌کند. در این آیات است که صریحاً می‌بینیم آن شکلی که محکوم شده است «تعلق» یعنی «بستگی» و «اسارت» و «رضایت دادن» و «قناعت کردن» به این امور گذرا و ناپایدار است. این آیات است که جوهر منطق قرآن را در این زمینه روشن می‌کند:

۱. اَلْمالُ وَ الْبَنونَ زینَةُ الْحَیٰوةِ الدُّنْیا وَ الْباقِیاتُ الصّالِحاتُ خَیْرٌ عِنْدَ رَبِّکَ ثَواباً وَ خَیْرٌ اَمَلاً[۱].

---

۱. کهف / ۴۶.

ثروت و فرزندان، آرایش زندگی دنیاست و کارهای پایدار و شایسته (کارهای نیکی که پس از مردن انسان نیز باقی می‌ماند و نفعش به مردم می‌رسد) از نظر پاداشی که در نزد پروردگار دارند و از نظر اینکه انسان به آنها دل ببندد و آرزوی خویش را در آنها متمرکز کند، بهتر است.

می‌بینیم که در این آیه سخن از چیزی است که نهایت آرزوست؛ نهایت آرزو آن چیزی است که انسان به خاطر او زنده است و بدون آن، زندگی برایش پوچ و بی‌معنی است.

۲. اِنَّ الَّذینَ لا یَرْجونَ لِقاءَنا وَ رَضوا بِالْحَیٰوةِ الدُّنْیا وَ اطْمَأَنّوا بِها وَ الَّذینَ هُمْ عَنْ اٰیاتِنا غافِلونَ[1].

آنان که «امید ملاقات» ما را ندارند (می‌پندارند زندگی دیگری که در آنجا پرده‌ها پس می‌رود و حقایق آشکار می‌شود، در کار نیست!) و «رضایت داده» و قناعت کرده‌اند به زندگی دنیا و بدان دل بسته و «آرام گرفته‌اند» و آنان که از آیات و نشانه‌های ما غافلند.

در این آیه آنچه نفی شده و «نبایستنی» تلقی شده است، «امید به زندگی دیگر نداشتن» و به مادیات «رضایت دادن» و قانع شدن و «آرام گرفتن» است.

۳. فَاَعْرِضْ عَنْ مَنْ تَوَلّیٰ عَنْ ذِکْرِنا وَ لَمْ یُرِدْ اِلَّا الْحَیٰوةَ الدُّنیا. ذٰلِکَ

---

۱. یونس / ۷.

مَبْلَغُهُمْ مِنَ الْعِلْمِ[۱].

از آنان که از یاد ما رو گردانده و «جز زندگی دنیا هدف و غایت و مقصدی ندارند» روی برگردان. این است مقدار دانش آنها.

۴. ... وَ فَرِحوا بِالْحَیوةِ الدُّنْیا وَ مَا الْحَیوةُ الدُّنْیا فِی الْاٰخِرَةِ اِلّا مَتاعٌ[۲].

... آنان به زندگی دنیا «شادمان و دلخوش» شده‌اند، در صورتی که زندگی دنیا در جنب آخرت جز [متاع ناقابلی] نیست.

۵. یَعْلَمونَ ظاهِراً مِنَ الْحَیوةِ الدُّنْیا وَ هُمْ عَنِ الْاٰخِرَةِ هُمْ غافِلونَ[۳].

تنها به «ظواهر و نمودهایی» از زندگی دنیا آگاهی دارند و از آخرت (جهان ماورای نمودها و پدیده‌ها) بی‌خبر و ناآگاهند.

از برخی آیات دیگر نیز همین معنی به خوبی استفاده می‌شود. در همهٔ این آیات آنچه در رابطهٔ انسان و جهان نفی شده و «نبایستنی» تلقی شده این است که دنیا «نهایت آرزو» و شیئی که به آن «رضایت» داده شده و به آن قناعت شده است، شیئی که مایهٔ «دلخوشی» و سرگرمی است و آدمی «آرامش» خویش را در آن می‌خواهد بیابد، واقع شود. این شکل رابطه است که به جای اینکه دنیا را مورد بهره‌برداری انسان قرار دهد، انسان را قربانی ساخته و از انسانیت ساقط کرده است.

در **نهج‌البلاغه** نیز به پیروی از قرآن به همین دو دسته برمی‌خوریم؛ دستهٔ اول ـ که بیشترین آنهاست ـ با موشکافیهایی دقیق و تشبیهات و کنایات و استعاراتی بلیغ و آهنگی مؤثر، ناپایداری جهان و

---

۱. نجم / ۲۹ و ۳۰.
۲. رعد / ۲۶.
۳. روم / ۷.

غیرقابل دلبستگی [بودن] آن تشریح شده است، و دستهٔ دوم نتیجه گیری است که عیناً همان نتیجه گیری قرآن است.

در خطبهٔ ۳۲ مردم را ابتدا به دو گروه تقسیم می‌کند: اهل دنیا و اهل آخرت. اهل دنیا به نوبهٔ خود به چهار گروه تقسیم شده‌اند:

گروه اول مردمی آرام و گوسفندصفت می‌باشند و هیچ‌گونه تباهکاری (نه به صورت زور و تظاهر و نه به صورت فریب و زیر پرده) از آنها دیده نمی‌شود، ولی تنها به این دلیل که عرضه‌اش را ندارند؛ اینها آرزویش را دارند اما قدرتش را ندارند.

گروه دوم، هم آرزویش را دارند و هم همت و قدرتش را؛ دامن به کمر زده، پول و ثروت گرد می‌آورند یا قدرت و حکومت به چنگ می‌آورند و یا مقاماتی را اشغال می‌کنند و از هیچ فسادی کوتاهی نمی‌کنند.

گروه سوم گرگانی هستند در لباس گوسفند، جو فروشانی هستند گندم‌نما، اهل دنیا اما در سیمای اهل آخرت؛ سرها را به علامت قدس فرو می‌افکنند، گامها را کوتاه برمی‌دارند، جامه را بالا می‌زنند، در میان مردم آنچنان ظاهر می‌شوند که اعتمادها را به خود جلب کنند و مرجع امانات مردم قرار گیرند.

گروه چهارم در حسرت آقایی و ریاست به سر می‌برند و در آتش این آرزو می‌سوزند اما حقارت نفس، آنان را خانه‌نشین کرده است و برای اینکه پرده روی این حقارت بکشند به لباس اهل زهد در می‌آیند.

علی علیه‌السلام این چهار گروه را علی‌رغم اختلافاتی که از نظر برخورداری و محرومیت، و از نظر روش و سبک، و از نظر روحیه دارند جمعاً یک گروه می‌داند: اهل دنیا. چرا؟ برای اینکه همهٔ آنها در یک خصیصه مشترکند و آن اینکه همهٔ آنها مرغانی هستند که به نحوی مادیات دنیا آنها را شکار کرده و از رفتار و پرواز انداخته است، انسانهایی

هستند اسیر و برده.

در پایان خطبه به توصیف گروه مقابل (اهل آخرت) می‌پردازد. در ضمن توصیف این گروه می‌فرماید:

وَ لَبِئْسَ الْمَتْجَرُ اَنْ تَرَی الدُّنْیا لِنَفْسِکَ ثَمَناً.

بد معامله‌ای است که شخصیت خود را با جهان برابر کنی و برای همهٔ جهان ارزشی مساوی با انسانیت خویش قائل شوی، جهان را به بهای انسانیت خویش بخری.

ناصر خسرو در این مضمون می‌گوید:

تیز نگیرد جهان، شکار مرا
نیست دگر با غمانش کار مرا
لاجرم اکنون جهان شکار من است
گرچه همی داشت او شکار مرا
گرچه همی خلق را فکار کند
کرد نیارد جهان، فکار مرا
جان من از روزگار برتر شد
بیم نیاید ز روزگار مرا

این مضمون در کلمات پیشوایان اسلام زیاد دیده می‌شود که مسئله مسئلهٔ قربانی شدن انسانیت است، انسانیت انسان است که به هیچ قیمتی نباید از دست برود.

امیرالمؤمنین علیه‌السلام در وصیت معروف خود به امام حسن علیه‌السلام که جزء نامه‌های **نهج‌البلاغه** است می‌فرماید:

اَکْرِمْ نَفْسَکَ عَنْ کُلِّ دَنِیَّةٍ ... فَاِنَّکَ لَنْ تَعْتاضَ بِما تَبْذُلُ مِنْ

نَفْسِکَ عِوَضاً[1].

نفس خویش را از آلودگی به پستیها گرامی بدار، که در برابر آنچه از خویشتن خویش می‌پردازی بهایی نخواهی یافت.

امام صادق علیه السلام، به نقل **بحارالانوار** در شرح احوال آن حضرت، می‌فرمود:

أُثامِنُ بِالنَّفْسِ النَّفیسَةِ رَبَّها ـ وَ لَیْسَ لَها فِی الْخَلْقِ کُلِّهِمْ ثَمَنٌ

همانا با خویشتن گرانبها و انسانیت گرانقدر خودم در همهٔ هستی تنها یک چیز را قابل معامله می‌دانم و آن پروردگار است، دیگر در همهٔ ماسوا بهایی که ارزش برابری داشته باشد وجود ندارد.

در **تحف‌العقول** می‌نویسد:

از امام سجاد علیه السلام سؤال شد: چه کسی از همهٔ مردم مهمتر است؟ فرمود: آن کس که همهٔ دنیا را با خویش برابر نداند.

به این مضمون احادیث زیادی هستند که برای پرهیز از اطاله، از نقل آنها خودداری می‌کنم.

از تعمق در قرآن و **نهج‌البلاغه** و سایر سخنان پیشوایان دین روشن می‌شود که اسلام ارزش جهان را پایین نیاورده است، ارزش انسان را بالا

---

۱. **نهج‌البلاغه**، نامهٔ ۳۱.

برده است؛ اسلام جهان را برای انسان می‌خواهد نه انسان را برای جهان؛ هدف اسلام احیای ارزشهای انسان است نه بی‌اعتبار کردن ارزشهای جهان.

وابستگیها و آزادگیها

بحث در بارهٔ «دنیاپرستی» در **نهج‌البلاغه** به درازا کشید. مطلبی باقی‌مانده که نتوان از آن گذشت و بعلاوه قبلاً به صورت سؤال طرح کرده‌ایم و بدان پاسخ نگفته‌ایم.

آن مطلب این است که اگر تعلق و وابستگی روحی به چیزی، نوعی بیماری و موجب محو ارزشهای انسانی است و عامل رکود و تـوقف و انجماد به شمار می‌رود، چه فرقی می‌کند که آن چیز ماده باشد یا معنی، دنیا باشد یا عقبیٰ، و بالأخره خدا باشد یا خرما! اگر نظر اسلام در جلو گیری از تعلق به دنیا و مادیات، حفظ اصالت شخصیت انسانی و رهایی از اسارت بوده و می‌خواسته انسان در نقطه‌ای متوقف و منجمد نگردد، می‌بایست به «آزادی مطلق» دعوت کند و هر قید و تعلق را «کفر» تلقی کند آنچنانکه در برخی از مکتبهای فلسفی جدید که آزادی را رکن اساسی شخصیت انسانی می‌دانند چنین می‌بینیم.

در این مکتبها شخصیت انسانی انسان را مساوی می‌دانند با تمرد و عصیان و آزادی از هر چه رنگ تعلق پذیرد بلا استثناء، و هر تقید و انقیاد

و تسلیمی را بر ضد شخصیت واقعی انسان و موجب بیگانه‌شدن او با «خود» واقعی‌اش می‌شمارند. می‌گویند انسان آنگاه انسان واقعی است و به آن اندازه از واقعیت انسان بهره‌مند است که فاقد تمکین و تسلیم باشد. خاصیت شیفتگی و تعلق به چیزی این است که توجه انسان را به خود معطوف می‌سازد و آگاهی او را از خودش سلب می‌سازد و او را از خود می‌فراموشاند و درنتیجه این موجود آگاه آزاد که نامش «انسان» است و شخصیتش در این دو کلمه خلاصه می‌شود، به صورت موجودی ناخودآگاه و اسیر درمی‌آید. بر اثر فراموش کردن خود، ارزشهای انسانی را از یاد می‌برد و در اسارت و وابستگی از حرکت و تعالی باز می‌ماند و در نقطه‌ای راکد می‌شود.

اگر فلسفهٔ مبارزهٔ اسلام با دنیاپرستی احیای شخصیت انسانی است، می‌بایست از هر پرستشی و از هر پابندی جلوگیری کند و حال آنکه تردیدی نیست که اسلام آزادی از ماده را مقدمهٔ تقید به معنی، و رهایی از دنیا را برای پابند شدن به آخرت، و ترک خرما را برای به‌دست آوردن خدا می‌خواهد.

عرفان که به آزادی از هرچه رنگ تعلق پذیرد دعوت می‌کند، استثنایی هم در کنارش قرار می‌دهد.

حافظ می‌گوید:

غلام همت آنم که زیر چرخ کبود
ز هرچه رنگ تعلق پذیرد آزاد است
مگر تعلق خاطر به ماه‌رخساری
که خاطر از همه غمها به مهر او شاد است

*

فاش می‌گویم و از گفتهٔ خودم دلشادم
بندهٔ عشقم و از هر دو جهان آزادم

نیست بر لوح دلم جز الف قامت یـار
چه کنم حرف دگر یـاد نـداد اسـتادم!

از نظر عرفان، از هر دو جهان باید آزاد بود اما بندگی عشق را باید گردن نهاد؛ لوح دل از هر رقم باید خالی باشد جز رقم الف قامت یار؛ تعلق خاطر به هیچ چیز نباید داشت جز به ماه‌رخساری که با مهر او هیچ غمی اثر ندارد، یعنی خدا.

از نظر فلسفه‌های به اصطلاح اومانیستی و انسانی، آزادی عـرفانی دردی از بشر را دوا نمی‌کند زیرا آزادی نسبی است؛ آزادی از هر چـیز برای یک چیز است؛ اسارت بالأخره اسارت است و وابستگی بسـتگی است، عامل آن هرچه باشد. آری، این است اشکالی که در ذهن برخی از طرفداران مکاتب فلسفی جدید پدید می‌آید.

ما برای اینکه مطلب را درست روشن کنیم ناچاریم بـه بـرخـی از مسائل فلسفی اشاره کنیم.

اولاً ممکن است کسی بگـوید: بـه طـور کـلی بـرای انسـان نـوعی شخصیت و «خود» فرض کردن و اصـرار بـه ایـنکه شـخصیت انسـانی محفوظ بماند و «خود» انسانی تبدیل به غیر «خود» نشود مستلزم نفی حرکت و تکامل انسان است، زیرا حـرکت دگـرگونی و غـیریت است؛ حرکت چیزی بودن و چیز دیگر شدن است و تـنها در سـایهٔ تـوقف و سکون و تحجر است که یک موجود «خود» خویش را حفظ می‌کند و به ناخود تبدیل نمی‌شود، و به عبارت دیگر ازخودبیگانه‌شدن لازمهٔ حرکت و تکامل است؛ از این‌رو برخی از قدمای فلاسفه حرکت را به «غیریت» تعریف کرده‌اند. پس، از طرفی برای انسان نوعی «خود» فرض کردن و اصرار داشتن به محفوظ ماندن این خود و تبدیل نشدنش به «ناخود» و از طرفی از حرکت و تکامل دم زدن، نوعی تناقض لاینحل است.

برخی برای اینکه از این تناقض رهایی یابند گفته‌اند: خود انسان این

است که هیچ خودی نداشته باشد و به اصطلاح خودمان، انسان عبارت است از «لاتعینی» مطلق؛ حد انسان بی‌حدی و مرز او بی‌مرزی و رنگ او بی‌رنگی و شکل او بی‌شکلی و قید او بی‌قیدی و بالأخره ماهیت او بی‌ماهیتی است. انسان موجودی است فاقد طبیعت، فاقد هرگونه اقتضای ذاتی، بی‌رنگ و بی‌شکل و بی‌ماهیت، هر حد و هر مرز و هر قید و هر طبیعت و هر رنگ و شکلی که به او تحمیل کنیم خود واقعی او را از او گرفته‌ایم.

این سخن به شعر و تخیل شبیه‌تر است تا فلسفه. لاتعینی مطلق و بی‌رنگی و بی‌شکلی مطلق، تنها به یکی از دو صورت ممکن است:

یکی اینکه یک موجود، کمال لایتناهی و فعلیت محض و بی‌پایان باشد؛ یعنی وجودی باشد بی‌مرزوحد، محیط بر همهٔ زمانها و مکانها و قاهر بر همهٔ موجودات آنچنانکه ذات پروردگار چنین است. برای چنین موجودی، حرکت و تکامل محال است زیرا حرکت و تکامل عبور از نقص به کمال است و در چنین ذاتی نقص فرض نمی‌شود.

دیگر اینکه یک موجود فاقد هر فعلیت و هر کمال بوده باشد؛ یعنی امکان محض و استعداد محض و لافعلیت محض باشد، همسایهٔ نیستی و در حاشیهٔ وجود واقع شده باشد، حقیقتی و ماهیتی نداشته باشد جز اینکه هر حقیقتی و ماهیتی و هر تعینی را می‌پذیرد. چنین موجود با آنکه در ذات خود لاتعین محض است، همواره در ضمن یک تعین موجود است و با آنکه در ذات خود بی‌رنگ و بی‌شکل است، همواره در پناه یک موجود رنگدار و شکلدار قرارگرفته است. اینچنین موجود همان است که فلاسفه آن را «هیولای اولیٰ» و یا «مادةالمواد» می‌نامند. هیولای اولی در مراتب نزولی وجود در حاشیهٔ وجود قرار گرفته است همچنان‌که ذات باریتعالی در مراتب کمال در حاشیهٔ دیگر وجود قرار گرفته است، با این تفاوت که ذات باریتعالی حاشیه‌ای است که بر همهٔ متون احاطه دارد.

انسان مانند همهٔ موجودات دیگر در وسط این دو حاشیه قرار دارد، نمی‌تواند فاقد هرگونه تعین بوده باشد. تفاوت انسان با سایر موجودات جهان در این است که تکامل انسان حد یقف ندارد. سایر موجودات در یک حد معین می‌مانند و از آن تجاوز نمی‌کنند ولی انسان نقطهٔ توقف ندارد.

انسان دارای طبیعت وجودی خاص است ولی بر خلاف نظر فلاسفهٔ اصالت‌ماهیتی ـ که ذات هر چیز را مساوی با ماهیت آن چیز می‌دانستند و هرگونه تغییر ذاتی و ماهوی را تناقض و محال می‌دانستند و همهٔ تغییرات را در مرحلهٔ عوارض اشیاء قابل تصور می‌دانستند ـ طبیعت وجودی انسان مانند هر طبیعت وجودی مادی دیگر، سیال است با تفاوتی که گفته شد؛ یعنی حرکت و سیلان انسان حد یقف ندارد.

برخی از مفسران قرآن در تعبیرات و تأویلات خود آیهٔ کریمهٔ «یا اَهْلَ یَثْرِبَ لا مُقامَ لَکُمْ»[۱] را به یثرب انسانیت حمل کرده‌اند، گفته‌اند این انسان است که هیچ مقام معلوم و منزلگاه مشخص ندارد، هرچه پیش برود باز می‌تواند به مقام بالاتر برود.

فعلاً کاری به این جهت نداریم که آیا حق اینچنین تأویلاتی در آیات قرآن داریم یا نداریم؛ مقصود این است که علمای اسلامی انسان را اینچنین می‌شناخته‌اند.

در حدیث معراج، آنجا که جبرئیل از راه باز می‌ماند و می‌گوید یک بند انگشت دیگر اگر نزدیک گردم می‌سوزم و رسول خدا باز هم پیش می‌رود، رمزی از این حقیقت نهفته است.

و باز چنانکه می‌دانیم [در میان] علمای اسلامی در بارهٔ صلوات ـ که ما موظفیم وجوباً یا استحباباً بر رسول اکرم و آل اطهار او درود بفرستیم و

---

۱. احزاب / ۱۳.

از خداوند برای آنها رحمت بیشتر طلب کنیم ـ این بحث هست که آیا صلوات برای رسول اکرم که کاملترین انسان است می‌تواند سودی داشته باشد؟ یعنی آیا امکان بالا رفتن برای رسول اکرم هست؟ و یا صلوات صددرصد به نفع صلوات‌فرستنده است و برای ایشان طلب رحمت کردن از قبیل طلب حصول حاصل است؟

مرحوم سید علیخان در شرح **صحیفه** این بحث را طرح کرده است؛ گروهی از علما را عقیده بر این است که رسول اکرم دائماً در حال ترقی و بالا رفتن است و هیچ‌گاه این حرکت متوقف نمی‌شود.

آری این است مقام انسان. آنچه انسان را اینچنین کرده است «لاتعینی محض» او نیست، بلکه نوعی تعین است که از آن به فطرت انسانی و امثال این امور تعبیر می‌شود.

انسان مرز و حد ندارد اما «راه» دارد. قرآن روی راه مشخص انسان که از آن به «صراط مستقیم» تعبیر می‌کند، تکیهٔ فراوان دارد. انسان «مرحله» ندارد، به هر مرحله برسد نباید توقف کند اما «مدار» دارد؛ یعنی در یک مدار خاص باید حرکت کند. حرکت انسان در مدار انسانی تکامل است نه در مدار دیگر مثلاً مدار سگ و خوک، و نه در خارج از هر مداری، یعنی و نه در هرج و مرج.

منطق اگزیستانسیالیستی

از این رو بحق بر اگزیستانسیالیسم ـ که می‌خواهد منکر هر نوع تعین و رنگ و شکل برای انسان بشود و هر تقیدی (ولو تقید به مدار و راه خاص) را بر ضد انسانیت انسان می‌داند و تنها بر آزادی و بی‌قیدی و تمرد و عصیان تکیه می‌کند ـ ایراد گرفته‌اند که لازمهٔ این فلسفه هرج‌ومرج اخلاقی و بی‌تعهدی و نفی هرگونه مسئولیت است.

آیا تکامل از خود بی‌خود شدن است؟

اکنون می‌توانیم به سخن اول خود برگردیم؛ آیا حرکت و تکامل مستلزم از خود بی‌خود شدن است؟ آیا هر موجودی یا باید خودش خودش بماند و یا باید راه تکامل پیش گیرد؟ پس انسان یا باید انسان بماند و یا متحول و متکامل گردد و تبدیل به غیر انسان گردد؟

پاسخ این است که حرکت و تکامل واقعی یعنی حرکت شیئ به سوی غایت و کمال طبیعی خود، و به تعبیر دیگر حرکت از راه مستقیم طبیعت و خلقت به هیچ‌وجه مستلزم این نیست که خود واقعی آن موجود تبدیل به خود دیگر گردد.

آنچه خود واقعی یک موجود را تشکیل می‌دهد «وجود» اوست نه ماهیتش؛ تغییر ماهیت و نوعیت به هیچ‌وجه مستلزم تبدیل خود به ناخود نیست. صدرالمتألهین که قهرمان این مسئله است تصریح می‌کند که انسان نوعیت مشخص ندارد و مدعی است که هر موجود متکامل در مراتب تکامل، «انواع» است نه نوع. رابطهٔ یک وجود ناقص با غایت و کمال طبیعی خود رابطهٔ یک شیئ با یک شیئ بیگانه نیست بلکه رابطهٔ خود با خود است، رابطهٔ خود ضعیف است با خود واقعی. آنجا که شیئ به سوی کمال واقعی خود در حرکت است، از خود به سوی خود حرکت می‌کند و به تعبیری می‌توان گفت از ناخود به خود حرکت می‌کند. تخم گیاهی که در زمین می‌شکافد و از زمین می‌دمد و رشد می‌کند، ساقه و شاخه و برگ و گل می‌دهد، از خود به سوی ناخود نرفته است؛ اگر خودآگاه می‌بود و به غایت خویش شاعر می‌بود، احساس ازخودبیگانگی نمی‌کرد.

این است که عشق به کمال واقعی، عشق به خود برتر است و عشق ممدوح، خودخواهی ممدوح است.

شیخ اشراق رباعی لطیفی دارد، می‌گوید:

هـان تـا سـر رشـتهٔ خـرد گـم نکـنی
خـود را ز بـرای نـیک و بـد گـم نکـنی
رهـــرو تـویی و راه تـویی، مـنزل تـو
هشدار که راه «خود» به «خود» گم نکنی

پس از این مقدمات، اجمالاً می‌توانیم حدس بزنیم که میان خواستن خدا، حرکت به سوی خدا، تعلق و وابستگی به خدا، عشق به خدا، بندگی خدا، تسلیم به خدا، با هر خواستن دیگر و حرکت دیگر و وابستگی دیگر و عشق و بندگی و تسلیم دیگر تفاوت از زمین تا آسمان است. بندگی خدا بندگی‌ای است که عین آزادی است، تنها تعلق و وابستگی‌ای است که توقف و انجماد نیست، تنها غیرپرستی است که از خود بی‌خود شدن و با خود بیگانه شدن نیست. چرا؟ زیرا او کمال هر موجود است، مقصد و مقصود فطری همهٔ موجودات است: «وَ اَنَّ اِلیٰ رَبِّکَ الْمُنْتَهیٰ»[۱].

اکنون به نقطه‌ای رسیده‌ایم که می‌توانیم بیان قرآن را در زمینهٔ اینکه فراموشی خدا فراموشی خود است، باختن خدا باختن همه چیز است، بریدن با خدا سقوط مطلق است، توضیح دهیم.

---

۱. نجم / ۴۲.

خودزیانی و خودفراموشی

یادم هست در حدود هجده سال پیش در جلسه‌ای خصوصی که آیاتی از قرآن کریم را تفسیر می‌کردم، برای اولین‌بار به این نکته برخوردم که قرآن گاهی تعبیرات خاصی در بارۀ برخی از آدمیان به کار می‌برد از قبیل «خودزیانی» یا «خودفراموشی» یا «خودفروشی». مثلاً می‌فرماید:

قَدْ خَسِروا اَنْفُسَهُمْ وَ ضَلَّ عَنهُمْ ما کانوا یَفْتَرونَ[1].

همانا خود را باخته و معبودهای دروغین از دستشان رفته است.

یا می‌فرماید:

---

۱. اعراف / ۵۳.

قُلْ اِنَّ الْخاسِرینَ الَّذینَ خَسِروا اَنْفُسَهُمْ[1].
بگو زیان‌کرده و سرمایه‌باخته آن است که خویشتن را زیان‌کرده و خود را باخته است.

و یا در مواردی می‌فرماید:

نَسُوا اللّٰهَ فَاَنْسٰیهُمْ اَنْفُسَهُمْ[2].
از خدا غافل شدند و خدا را از یاد بردند، پس خدا خودشان را از خودشان فراموشاند و خودشان را از خودشان غافل ساخت.

برای یک ذهن فلسفی این سؤال پدید می‌آید که مگر ممکن است انسان خود را ببازد؟ باختن از دست دادن است و نیازمند به دو چیز است: یکی «بازنده» و دیگر «باخته شده و از دست‌رفته». چگونه ممکن است انسان خود را زیان کند و خود را ببازد و خود را از دست بدهد؟ آیا این تناقض نیست؟

همچنین مگر ممکن است انسان خود را فراموش‌کند و از یاد ببرد؟ انسان زنده همواره غرق در خود است، هر چیز را با اضافه به خود می‌بیند، توجهش قبل از هر چیز به خودش است، پس فراموش کردن خود یعنی چه؟

بعدها متوجه شدم که این مسئله در معارف اسلامی، خصوصاً دعاها و بعضی از احادیث و همچنین در ادبیات عرفانی اسلامی و بلکه در خود عرفان اسلامی سابقهٔ زیاد و جای بس مهمی دارد؛ معلومم شد که انسان

---

۱. زمر / ۱۵.
۲. حشر / ۱۹.

احیاناً خود را با «ناخود» اشتباه می‌کند و «ناخود» را «خود» می‌پندارد و چون ناخود را خود می‌پندارد، آنچه به خیال خود برای «خود» می‌کند در حقیقت برای «ناخود» می‌کند و خود واقعی را متروک و مهجور و احیاناً ممسوخ می‌سازد.

مثلاً آنجا که انسان واقعیت خود را همین «تن» می‌پندارد و هرچه می‌کند برای تن و بدن می‌کند، خود را گم کرده و فراموش کرده و ناخود را خود پنداشته است. به قول مولوی مثلش مثل کسی است که قطعه زمینی در نقطه‌ای دارد، زحمت می‌کشد و مصالح و بنّا و عمله می‌برد آنجا را می‌سازد و رنگ و روغن می‌زند و به فرشها و پرده‌ها مزین می‌نماید اما روزی که می‌خواهد به آن خانه منتقل گردد یکمرتبه متوجه می‌شود که به جای قطعه زمین خود یک قطعه زمین دیگر که اصلاً به او مربوط نیست و متعلق به دیگری است، ساخته و آباد کرده و مفروش و مزین نموده و قطعه زمین خودش خراب به کناری افتاده است:

در زمین دیگران خانه مکن
کار «خود» کن، کار «بیگانه» مکن
کیست بیگانه؟ «تن» خاکی تو
کز برای اوست غمناکی تو
تا تو تن را چرب و شیرین می‌دهی
گوهر جان را نیابی فربهی

در جای دیگر می‌گوید:

ای که در پیکار «خود» را باخته
دیگران را تو ز «خود» نشناخته
تو به هر صورت که آیی بیستی
که منم این، والله این تو نیستی

یک زمـان تـنها بـمانی تـو ز خـلق
در غم و انـدیشه مـانی تـا بـه حـلق
این تو کی باشی؟ که تو آن اوحدی
که خوش و زیبا و سرمست خـودی

امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام جمله‌ای دارد که بسیار جالب و عمیق است. می‌فرماید:

عَجِبْتُ لِمَنْ یَنْشِدُ ضالَّتَهُ وَ قَدْ اَضَلَّ نَفْسَهُ فَلا یَطْلُبُها[1].

تعجب می‌کنم از کسی که در جستجوی گمشده‌اش برمی‌آید و حال آنکه «خود» را گم کرده و در جستجوی آن برنمی‌آید.

خود را گم کردن و فراموش کردن منحصر به این نیست که انسان در بارهٔ هویت و ماهیت خود اشتباه کند و مثلاً خود را با بدن جسمانی و احیاناً با بدن برزخی ـ آنچنانکه احیاناً این اشتباه برای اهل سلوک رخ می‌دهد ـ اشتباه کند. همان‌طور که در فصل پیش گفتیم هر موجودی در مسیر تکامل فطری خودش که راه کمال را می‌پیماید، در حقیقت از خود به خود سفر می‌کند؛ یعنی از خود ضعیف به سوی خود قوی می‌رود.

علیهذا انحراف هر موجود از مسیر تکامل واقعی، انحراف از خود به ناخود است. این انحراف بیش از همه جا در مورد انسان که موجودی مختار و آزاد است صورت می‌گیرد. انسان هر غایت انحرافی را که انتخاب کند، در حقیقت او را به جای «خود» واقعی گذاشته است؛ یعنی ناخود را خود پنداشته است. آنچه در مورد ذم محو شدن و فانی شدن در مادیات آمده است ناظر به این جهت است.

۱. غرر و درر آمُدی، ج ۴ / ص ۳۴۰.

پس غایات و اهداف انحرافی داشتن یکی از عواملی است که انسان، غیرخود را به جای خود می‌گیرد و در نتیجه خود واقعی را فراموش می‌کند و از دست می‌دهد و می‌بازد.

هدف و غایت انحرافی داشتن تنها موجب این نیست که انسان به بیماری «خود گم‌کردن» مبتلا شود؛ کار به جایی می‌رسد که ماهیت و واقعیت انسان مسخ می‌گردد و مبدل به آن چیز می‌شود. در معارف اسلامی باب وسیعی هست در این زمینه که انسان هر چیز را که دوست داشته باشد و به او عشق بورزد با او محشور می‌شود. در احادیث ما وارد شده است که: «**مَنْ اَحَبَّ حَجَراً حَشَرَهُ اللّٰهُ مَعَهُ**»[1] هر کس هر چه را دوست داشته باشد و اگر چه سنگی را دوست داشته باشد، با آن سنگ محشور می‌گردد.

با توجه به آنچه از قطعیات و مسلّمات معارف اسلامی است که آنچه در قیامت ظهور و بروز می‌کند تجسم آن چیزهاست که انسان در این جهان کسب کرده، روشن می‌شود که علت اینکه انسان همواره با آن چیزهایی محشور می‌گردد که به آنها عشق می‌ورزد و علاقه‌مند است، این است که عشق و علاقه و طلب یک چیز آن را در مرحلهٔ غایت و هدف انسان قرار می‌دهد و در حقیقت آن چیز در مسیر «صیرورت» و «شدن» آدمی واقع می‌شود؛ آن غایت هر چند انحرافی باشد، سبب می‌گردد که روح و واقعیت انسان مبدل به او بشود.

حکمای اسلامی در این زمینه سخنان فراوان و بسیار جالبی دارند که اکنون مجال بحث در آنها نیست. اینجا با یک رباعی عارفانه در این زمینه سخن را کوتاه می‌کنیم:

گر در طلب گوهر کانی، کانی   ور در پی جستجوی جانی، جانی

---

۱. **سفینة‌البحار**، مادهٔ «حبب».

من فاش کنم حقیقت مطلب را   هر چیز که در جستن آنی، آنی

خودیابی و خدایابی

بازیافتن خود علاوه بر این دو جهت، یک شرط دیگر هم دارد و آن شناختن و بازیافتن علت و خالق و موجد خود است؛ یعنی محال است که انسان بتواند خود را جدا از علت و آفرینندهٔ خود به درستی درک کند و بشناسد. علت واقعی هر موجود مقدم بر وجود اوست، از خودش به خودش نزدیکتر است.

وَ نَحْنُ اَقْرَبُ اِلَیْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِیدِ[1].
وَ اعْلَموا اَنَّ اللّٰهَ یَحولُ بَیْنَ الْمَرْءِ وَ قَلْبِهِ[2].

عرفای اسلامی روی این مطلب تکیهٔ فراوان دارند که معرفةالنفس و معرفةاللّه از یکدیگر جدا نیست؛ شهود کردن نفس آنچنانکه هست ـ که به تعبیر قرآن «دم‌الهی» است ـ ملازم است با شهود ذات حق. عرفا حکما را در مسائل معرفةالنفس سخت تخطئه می‌کنند و گفته‌های آنها را کافی نمی‌دانند.

یکی از سؤالات منظوم که از خراسان برای شیخ محمود شبستری آمد و او پاسخ آنها را به نظم گفت و **گلشن راز** از آنها به وجود آمد، در همین زمینه است. سؤال کننده می‌پرسد:

که باشم من؟ مرا از من خبر کن   چه معنی دارد اندر خود سفر کن؟

او در پاسخ به تفصیل بحث می‌کند و از آن جمله می‌گوید:

---

۱. ق / ۱۶.
۲. انفال / ۲۴.

همه یک نور دان، اشباح و ارواح
گه از آیینه پیدا، گه ز مصباح
تو گویی لفظ «من» در هر عبارت
به سوی روح می‌باشد اشارت
من و تو برتر از جان و تن آمد
که این هر دو ز اجزای من آمد
برو ای خواجه خود را نیک بشناس
که نبود فربهی مانند آماس[۱]
یکی ره برتر از کون و مکان شو
جهان بگذار و خود در خود جهان شو

نظر به اینکه توضیح این مطلب نیازمند به بحث زیادی است و از سطح این مقاله بیرون است، ما از ورود در آن خودداری می‌کنیم. اجمالاً همین‌قدر می‌گوییم که خود را شهود کردن هرگز از شهود خالق جدا نیست و این است معنی جملهٔ معروف رسول اکرم که مکرر به همین مضمون از علی علیه‌السلام نیز رسیده است: «**مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ عَرَفَ رَبَّهُ**»[۲].

و این است معنی سخن علی علیه‌السلام در **نهج‌البلاغه** که وقتی که از آن حضرت سؤال کردند: «**هَلْ رَاَیْتَ رَبَّکَ؟**» آیا پروردگار خود را دیده‌ای؟ در پاسخ فرمود: «**أَفَأَعْبُدُ ما لا أریٰ**» آیا چیزی را که نمی‌بینم عبادت می‌کنم؟ آنگاه چنین توضیح داد:

لا تَراهُ الْعُیونُ بِمُشاهَدَةِ الْعِیانِ وَ لٰکِنْ تُدْرِکُهُ الْقُلوبُ بِحَقایِقِ

---

۱. در این بیت به جملهٔ معروفی از محیی‌الدین عربی اشاره کرده که می‌گوید: «هر کس گمان کند با آنچه حکما گفته‌اند به معرفةالنفس نایل شده است فقد استسمن ذا ورم و نفخ فی غیر ضرم».

۲. بحارالانوار، ج ۶۱/ص ۹۹.

الْایمانِ[1].

او هرگز با چشم دیده نمی‌شود ولی دلها با ایمانهای واقعی شهودی او را درک می‌کنند.

□

نکتهٔ بسیار جالبی که از تعبیرات قرآن کریم استفاده می‌شود این است که انسان آنگاه خود را دارد و از دست نداده که خدا را داشته باشد؛ آنگاه خود را به یاد دارد و فراموش نکرده که از خدا غافل نباشد و خدا را فراموش نکند؛ خدا را فراموش کردن ملازم است با خودفراموشی:

وَ لا تَکونوا کَالَّذینَ نَسُوا اللّٰهَ فَاَنْسیٰهُمْ اَنْفُسَهُمْ[2].

مولوی در دنبال قسمت اول اشعاری که نقل کردیم می‌گوید:

گر میان مشک تن را جا شود   وقت مردن گند آن پیدا شود
مشک را بر تن مزن، بر جان بمال   مشک چبود؟ نام پاک ذوالجلال

حافظ می‌گوید:

«حضوری» گر همی‌خواهی از او «غایب» مشو حافظ
متی ما تلق من تهوی دع الدنیا و اهملها

از اینجا معلوم می‌شود که چرا یاد خدا مایهٔ حیات قلب است، مایهٔ روشنایی دل است، مایهٔ آرامش روح است، موجب صفا و رقت و خشوع و بهجت ضمیر آدمی است، باعث بیداری و آگاهی و هوشیاری انسان است. و چه زیبا و عمیق فرموده علی علیه‌السلام در **نهج‌البلاغه**:

---

۱. نهج‌البلاغه، خطبهٔ ۱۷۷.
۲. حشر / ۱۹.

اِنَّ اللّٰهَ سُبْحانَهُ وَ تَعالیٰ جَعَلَ الذِّکْرَ جِلاءً لِلْقُلوبِ، تَسْمَعُ بِهِ بَعْدَ الْوَقْرَةِ وَ تُبْصِرُ بِهِ بَعْدَ الْعَشْوَةِ وَ تَنْقادُ بِهِ بَعْدَ الْمُعانَدَةِ، وَ ما بَرِحَ لِلّٰهِ عَزَّتْ آلائُهُ فِی‌الْبُرْهَةِ بَعْدَ الْبُرْهَةِ وَ فی اَزْمانِ الْفَتَراتِ عِبادٌ ناجاهُمْ فی فِکَرِهِمْ وَ کَلَّمَهُمْ فی ذاتِ عُقولِهِمْ[1].

خدای متعال یاد خود را مایهٔ صفا و جلای دلها قرار داده است. با یاد خدا دلها پس از سنگینی شنوا و پس از کوری بینا و پس از سرکشی نرم و ملایم می‌گردد. همواره چنین بوده که در فاصله‌ها خداوند بندگانی (ذاکر) داشته که در اندیشه‌هاشان با آنان نجوا می‌کند و در عقلهایشان با آنان سخن می‌گوید.

نقش عبادت در بازیابی خود

در باب عبادت سخن آنقدر زیاد است که اگر بخواهیم بسط دهیم، دهها مقاله باید به آنها اختصاص دهیم. تنها به یک مطلب اشاره می‌کنیم و آن ارزش عبادت از نظر بازیافتن خود است.

به همان نسبت که وابستگی و غرق شدن در مادیات انسان را از خود جدا می‌کند و با خود بیگانه می‌سازد، عبادت انسان را به خویشتن باز می‌گرداند. عبادت به‌هوش‌آورندهٔ انسان و بیدارکنندهٔ انسان است؛ عبادت انسان غرق شده و محو شده در اشیاء را مانند نجات غریق از اعماق دریای غفلتها بیرون می‌کند؛ در عبادت و در پرتو یاد خداوند است که انسان خود را آنچنان که هست می‌بیند، به نقصها و کسریهای خود آگاه می‌گردد، از بالا به هستی و حیات و زمان و مکان می‌نگرد؛ و در عبادت است که انسان به حقارت و پستی آمال و آرزوهای محدود مادی پی می‌برد و می‌خواهد خود را به قلب هستی برساند.

---

۱. نهج‌البلاغه، خطبهٔ ۲۲۰.

من همیشه به این سخن دانشمند معروف عصر خودمان، اینشتاین، به اعجاب می‌نگرم. آنچه بیشتر مایهٔ اعجاب است این است که این دانشمند، متخصص در فیزیک و ریاضی است نه در مسائل روانی و انسانی و مذهبی و فلسفی. او پس از تقسیم مذهب به سه نوع، نوع سوم را که مذهب حقیقی است «مذهب وجود» یا «مذهب هستی» می‌نامد و احساسی که انسان در مذهب حقیقی دارد اینچنین شرح می‌دهد:

در این مذهب فرد، کوچکی آمال و هدفهای بشر و عظمت و جلالی که در ماورای پدیده‌ها در طبیعت و افکار تظاهر می‌نماید حس می‌کند. او وجود خود را یک نوع زندان می‌پندارد، چنانکه می‌خواهد از قفس تن پرواز کند و تمام هستی را یکباره به عنوان یک حقیقت واحد دریابد[۱].

ویلیام جیمز در بارهٔ نیایش می‌گوید:

انگیزهٔ نیایش نتیجهٔ ضروری این امر است که در عین اینکه درونی‌ترین قسمت از خودهای اختیاری و عملی هرکس خودی از نوع اجتماعی است، با وجود این، مصاحب کامل خویش را تنها در جهان اندیشه می‌تواند پیدا کند. اغلب مردم، خواه به صورت پیوسته خواه تصادفی، در دل خود به آن رجوع می‌کنند. حقیرترین فرد در روی زمین با این توجه عالی، خود را واقعی و باارزش می‌کند[۲].

---

۱. دنیایی که من می‌بینم، ص ۵۷.
۲. به نقل احیای فکر دینی، ص ۱۰۵.

اقبال لاهوری نیز سخنی عالی در مورد ارزش پرستش و نیایش از نظر بازیافتن خود دارد که دریغ است نقل نشود؛ می‌گوید:

> نیایش به وسیلهٔ اشراق نفسانی، عملی حیاتی و متعارفی است که به وسیلهٔ آن جزیرهٔ کوچک شخصیت ما وضع خود را در کل بزرگتری از حیات اکتشاف می‌کند[۱].

این مبحث دامنه‌دار را به همین‌جا پایان می‌دهیم.

۱. احیای فکر دینی، ص ۱۰۵.

نکاتی چند

اکنون که بحث ما در بارهٔ «دنیا در **نهج‌البلاغه**» نزدیک به پایان است، چند مسئله را طرح می‌کنیم و با توجه به اصول گذشته به توضیح آنها می‌پردازیم.

تضاد دنیا و آخرت

۱. از بعضی از آثار دینی چنین استشمام می‌شود که میان دنیا و آخرت تضاد است، مثل آنکه گفته می‌شود دنیا و آخرت به منزلهٔ دو «هوو» هستند که هرگز سازگار نخواهند شد، و یا گفته می‌شود که ایندو به منزلهٔ مشرق و مغربند که نزدیکی به هر کدام عین دوری از دیگری است.

چگونه می‌توان این تعبیرات را توجیه کرد و با آنچه قبلاً گفته شد سازگار ساخت؟

در پاسخ این سؤال می‌گوییم که اولاً در بسیاری از آثار اسلامی تصریح شده و بلکه از مسلّمات و ضروریات اسلام است که جمع میان دنیا و آخرت از نظر برخوردار شدن ممکن است؛ آنچه نـاممکن است

جمع میان آندو از نظر ایده‌آل بودن و هدف اعلیٰ قرار گرفتن است.

برخورداری از دنیا مستلزم محرومیت از آخرت نیست. آنچه مستلزم محرومیت از آخرت است، یک سلسله گناهان زندگی برباد ده است نه برخورداری از یک زندگی سالم مرفه و تنعم به نعمتهای پاکیزه و حلال خدا؛ همچنان که چیزهایی که موجب محرومیت از دنیاست تقوا و عمل صالح و ذخیرهٔ اخروی داشتن نیست، یک سلسله عوامل دیگر است.

بسیاری از پیغمبران، امامان، صالحان از مؤمنین که در خوبی آنها تردیدی نیست، کمال برخورداری از نعمتهای حلال دنیا داشته‌اند.

علیهذا فرضاً از جمله‌ای چنین استفاده شود که میان برخورداری از دنیا و برخورداری از آخرت تضاد است، به حکم ادلهٔ قطعی مخالف، قابل قبول نیست.

ثانیاً اگر درست دقت شود نکتهٔ جالبی از تعبیراتی که در این زمینه آمده استفاده می‌شود و هیچ‌گونه منافاتی میان این تعبیرات و آن اصول قطعی مشاهده نمی‌شود. برای اینکه آن نکته روشن شود، مقدمهٔ کوتاهی باید ذکر شود و آن اینکه در اینجا سه نوع رابطه وجود دارد که باید مورد بررسی قرار گیرد:

۱. رابطهٔ میان برخورداری از دنیا و برخورداری از آخرت.

۲. رابطهٔ میان هدف قرار گرفتن دنیا و هدف قرار گرفتن آخرت.

۳. رابطهٔ میان هدف قرار گرفتن یکی از ایندو با برخورداری از دیگری.

رابطهٔ اول به هیچ‌وجه از نوع تضاد نیست و لهذا جمع میان آندو ممکن است.

رابطهٔ دوم از نوع تضاد است و امکان جمع میان آندو وجود ندارد.

اما رابطهٔ سوم تضاد یکطرفه است؛ یعنی میان هدف قرار گرفتن دنیا و برخورداری از آخرت تضاد است ولی میان هدف قرار گرفتن آخرت و

برخورداری از دنیا تضاد نیست.

تابع‌گرایی و متبوع‌گرایی

تضاد میان دنیا و آخرت از نظر هدف‌قرار گرفتن یکی و برخورداری از دیگری، از نوع تضاد میان ناقص و کامل است که هدف قرار گرفتن ناقص مستلزم محرومیت از کامل است اما هدف قرارگرفتن کامل مستلزم محرومیت از ناقص نیست، بلکه مستلزم بهره‌مندی از آن به نحو شایسته و در سطح عالی و انسانی است همچنان که در مطلق تابع و متبوع ها وضع چنین است؛ اگر انسان هدفش استفاده از تابع باشد از متبوع محروم می‌ماند، ولی اگر متبوع را هدف قرار دهد تابع خود به خود خواهد آمد.

در **نهج‌البلاغه**، حکمت ۲۶۹ این مطلب به نیکوترین شکلی بیان شده است:

اَلنّاسُ فِی‌الدُّنْیا عامِلانِ: عامِلٌ عَمِلَ فِی الدُّنْیا لِلدُّنْیا قَدْ شَغَلَتْهُ دُنْیاهُ عَنْ اٰخِرَتِهِ، یَخْشیٰ عَلیٰ مَنْ یَخْلُفُهُ الْفَقْرَ وَ یَأْمَنُهُ عَلیٰ نَفْسِهِ فَیُفْنی عُمُرَهُ فی مَنْفَعَةِ غَیْرِهِ، وَ عامِلٌ عَمِلَ فِی الدُّنْیا لِما بَعْدَها فَجاءَهُ الَّذی لَهُ مِنَ الدُّنْیا بِغَیْرِعَمَلٍ، فَاَحْرَزَ الْحَظَّیْنِ مَعاً و مَلَکَ الدّارَیْنِ جَمیعاً، فَاَصْبَحَ وَجیهاً عِنْدَاللّٰهِ لا یَسْأَلُ اللّٰهَ حاجَةً فَیَمْنَعُهُ.

مردم در دنیا از نظر عمل و هدف دوگونه‌اند: یکی تنها برای دنیا کار می‌کند و هدفی ماورای امور مادی ندارد. سرگرمی به امور مادی و دنیوی او را از توجه به آخرت بازداشته است. چون غیر از دنیا چیزی نمی‌فهمد و نمی‌شناسد، همواره نگران آیندهٔ بازماندگان است که چگونه وضع آنان را برای بعد از خودش تأمین کند اما هرگز نگران روزهای سختی که خود در پیش

دارد نیست، لهذا عمرش در منفعت بازماندگانش فانی می‌گردد. یک نفر دیگر، آخرت را هدف قرار می‌دهد و تمام کارهایش برای آن هدف است اما دنیا خودبه‌خود و بدون آنکه کاری برای آن و به خاطر آن صورت گرفته باشد به او رو می‌آورد. نتیجه این است که بهرهٔ دنیا و آخرت را توأماً احراز می‌کند و مالک هر دو خانه می‌گردد. چنین کسی صبح می‌کند در حالی که آبرومند نزد پروردگار است و هرچه از خدا بخواهد به او اعطا می‌کند.

مولوی تشبیه خوبی دارد؛ آخرت و دنیا را به قطار شتر و پشکل شتر تشبیه می‌کند. می‌گوید اگر کسی هدفش داشتن قطار شتر باشد خواه ناخواه و بالتبع پشم و پشکل هم خواهد داشت، اما اگر کسی هدفش فقط پشم و پشکل باشد هرگز صاحب قطار شتر نخواهد شد؛ دیگران صاحب قطار شتر خواهند بود و او باید از پشم و پشکل شتر دیگران استفاده کند. می‌گوید:

صید دین کن تا رسد اندر تبع حسن و مال و جاه و بخت منتفع
آخرت قطار اشتر دان عمو در تبع دنیاش همچون پشک و مو
پشم بگزینی شتر نبود تو را ور بود اشتر چه قسمت پشم را

این که دنیا و آخرت تابع و متبوعند و دنیاگرایی تابع‌گرایی است و مستلزم محرومیت از آخرت است و اما آخرت گرایی متبوع‌گرایی است و خود به‌خود دنیا را به دنبال خود می‌کشد، تعلیمی است که از قرآن کریم آغاز شده است. از آیات ۱۴۵ ـ ۱۴۸ آل عمران به طور صریح و از آیات ۱۸ و ۱۹ سورهٔ اسراء و آیهٔ ۲۰ سورهٔ شوریٰ به طور اشارهٔ نزدیک به صریح، این مطلب کاملاً استفاده می‌شود.

□

چنان باش که همیشه زنده‌ای و چنان باش که فردا می‌میری

۲. حدیث معروفی است که در کتب حدیث و غیر حدیث نقل شده و جزء وصایای حضرت امام مجتبی علیه‌السلام در مرض وفات نیز آمده است به این مضمون:

کُنْ لِدُنْیاکَ کَأَنَّکَ تَعیشُ اَبَداً وَ کُنْ لِاٰخِرَتِکَ کَأَنَّکَ تَموتُ غَداً[1].

برای دنیایت چنان باش که گویی جاویدان خواهی ماند و برای آخرتت چنان باش که گویی فردا می‌میری.

این حدیث معرکهٔ آرا و عقاید ضد و نقیض شده است. برخی می‌گویند مقصود این است که در کار دنیا سهل‌انگاری کن، شتاب به‌خرج نده، هر وقت کاری مربوط به زندگی دنیا پیش آمد بگو «دیر نمی‌شود»، وقت باقی است ولی نسبت به کار آخرت همیشه چنین فکر کن که بیش از یک روز فرصت نداری، هر وقت کار مربوط به آخرت پیش آمد بگو وقت بسیار تنگ است و «دیر می‌شود».

بعضی دیگر ـ به حکم اینکه دیده‌اند باوری نیست که اسلام دستور سهل‌انگاری بدهد، روش و سیرت اولیای دین هرگز چنین نبوده است ـ گفته‌اند مقصود این است که در کار دنیا همواره فکر کن که جاویدان خواهی ماند، پس به هیچ‌وجه کوچک مشمار و کارها را به صورت موقت و به بهانهٔ اینکه عمر اعتبار ندارد سرسری انجام نده، بلکه آنچنان اساسی و با آینده‌نگری انجام بده که گویی تا آخر دنیا زنده هستی زیرا

---

۱. **وسائل**، ج ۲ / ص ۵۳۵ ، چاپ امیربهادر (حدیث ۲ از باب ۸۲ از ابواب مقدمات تجارت).

فرضاً خودت زنده نمانی، دیگران از محصول کار تو بهره خواهند برد، اما کار آخرت به دست خداست، همیشه فکر کن که فردا می‌میری و فرصتی برایت نمانده است.

چنانکه ملاحظه می‌کنیم، طبق یکی از این دو تفسیر در کار دنیا باید لاقید و لاابالی و بی‌مسئولیت بود و طبق تفسیر دیگر در کار آخرت باید چنین بود. بدیهی است که هیچ‌کدام از این دو تفسیر نمی‌تواند مورد قبول باشد.

به نظر ما این حدیث یکی از لطیفترین احادیث است در زمینهٔ دعوت به عمل و ترک لاقیدی و پشت‌سراندازی، چه در کارهای به اصطلاح دنیایی و چه در کارهای آخرتی.

اگر انسان در خانه‌ای زندگی می‌کند و می‌داند که دیر یا زود از این خانه به خانهٔ دیگر خواهد رفت و برای همیشه در آنجا مستقر خواهد شد اما نمی‌داند که چه روزی و بلکه چه ماهی و چه سالی منتقل خواهد شد، این شخص یک حالت تردید، هم نسبت به کارهای مربوط به این خانه که در آن هست و هم نسبت به کارهای مربوط به خانه‌ای که بعدها به آنجا منتقل خواهد شد پیدا می‌کند. اگر بداند فردا از این خانه خواهد رفت، هرگز دست به اصلاح این خانه نخواهد زد؛ کوشش می‌کند فقط کارهای مربوط به خانه‌ای که فردا به آنجا منتقل خواهد شد اصلاح کند، و اگر بداند چند سال دیگر باید در این خانه بماند برعکس عمل خواهد کرد؛ خواهد گفت آنچه لازم است فعلاً این است که خانهٔ فعلی را سر و صورتی بدهیم، کار آن خانه فعلاً دیر نمی‌شود، فرصت زیاد است.

در حالی که شخص در تردید به سر می‌برد و نمی‌داند که بزودی منتقل خواهد شد و یا سالهای دیگر در این خانه خواهد ماند، شخص عاقلی پیدا می‌شود و می‌گوید نسبت به کارهای مربوط به این خانه که فعلاً ساکن آن هستی چنین فرض کن که برای همیشه در اینجا باقی

خواهی بود، علیهذا اگر احتیاج به تعمیر و اصلاح هست انجام بده، ولی نسبت به کارهای مربوط به خانهٔ دوم چنین فرض کن که فردا منتقل خواهی شد، پس هرچه زودتر نواقص و ناتمامیهای آنجا را تکمیل کن.

نتیجهٔ چنین دستوری این است که انسان در هر دو قسمت کوشا و جدی می‌شود. فرض کنید می‌خواهد دست به کار تحصیل علم و یا تألیف کتاب و یا تأسیس مؤسسه‌ای بزند که سالها وقت و فرصت می‌خواهد. اگر بداند عمرش کفاف نمی‌دهد و کارش ناتمام می‌ماند، شروع نمی‌کند. اینجاست که می‌گویند چنان بیندیش که عمرت دراز است. ولی همین شخص از نظر توبه و جبران گذشته‌ها، از نظر ادای حقوق الهی و حقوق مردمی، و بالأخره از نظر کارهایی که وقت و فرصت کم هم کافی است، امروز نشد فردا، فردا اگر نشد پس‌فردا هم می‌شود انجام داد، چیزی که هست ممکن است انسان امروز را به فردا و فردا را به پس‌فردا بیفکند اما فردایی یا پس‌فردایی نیاید؛ در این‌گونه کارها بر عکس نوع اول، لازمهٔ این فرض که عمر باقی است و وقت زیاد است این است که لزومی ندارد شتاب به خرج داده شود. پس نتیجهٔ چنین فرضی تأخیر و تسویف و اهمال است. در اینجا باید فرض کرد که وقت و فرصتی نیست. پس معلوم شد در برخی موارد لازمهٔ فرض اینکه وقت و فرصت زیاد است تشویق به عمل و اقدام، و لازمهٔ فرض اینکه وقت کم است دست به کار نشدن است و در برخی موارد دیگر درست کار برعکس است؛ یعنی لازمهٔ فرض اینکه فرصت و وقت زیاد است اهمال و دست به کار نشدن است و لازمهٔ فرض اینکه فرصت و وقتی نیست دست به کار شدن است. پس موارد فرق می‌کند و در هر مورد یک گونه باید فرض کرد که به عمل و اقدام منتهی گردد.

به اصطلاح علمای اصول، لسانِ دلیل لسان «تنزیل» است، لهذا هیچ مانعی ندارد که دو «تنزیل» از دو جهت بر ضد یکدیگر بوده باشند.

حاصل معنی حدیث این می‌شود که از نظر برخی کارها بگو اصل «بقای حیات و ادامهٔ عمر» است و از نظر برخی کارها بگو اصل «عدم بقای عمر و کوتاهی آن» است.

این معانی که ذکر کردم صرفاً یک توجیه بلادلیل نیست؛ چندین روایت دیگر وجود دارد که کاملاً مفهوم این حدیث را به همین نحو که گفته شد روشن می‌کند. علت اینکه این حدیث مورد اختلاف واقع شده است، عدم توجه به آن احادیث است.

در **سفینةالبحار**، مادهٔ «رفق»، از رسول اکرم نقل می‌کند (خطاب به جابر):

اِنَّ هٰذَا الدّينَ لَمَتينٌ فَاَوْغِلْ فيهِ بِرِفْقٍ ... فَاحْرَثْ حَرْثَ مَنْ يَظُنُّ اَنَّهُ لا يَموتُ وَ اعْمَلْ عَمَلَ مَنْ يَخافُ اَنَّهُ يَموتُ غَداً.

این دین توأم با متانت است، بر خود سخت نگیر بلکه مدارا کن... کشت کن مانند کسی که گمان می‌برد نمی‌میرد و عمل کن مانند کسی که می‌ترسد فردا بمیرد.

در جلد ۱۵ **بحار**، بخش اخلاق، باب ۲۹، از **کافی**، از رسول اکرم خطاب به علی علیه‌السلام نقل می‌کند:

اِنَّ هٰذَا الدّينَ مَتينٌ ... فَاعْمَلْ عَمَلَ مَنْ يَرْجو اَنْ يَموتَ هَرَماً وَ احْذَرْ حَذَرَ مَنْ يَتَخَوَّفُ اَنَّهُ يَموتُ غَداً.

اسلام دینی است بامتانت ... در عمل مانند کسی عمل کن که امید دارد به پیری برسد و آنگاه بمیرد، و در احتیاط مانند کسی باش که بیم آن دارد فردا بمیرد.

یعنی آنگاه که دست به کار مفیدی می‌زنی که وقت و فرصت زیاد و عمر دراز می‌خواهد، فکر کن که عمرت دراز خواهد بود و اما آنگاه که کاری را به بهانهٔ اینکه وقت زیاد است می‌خواهی تأخیر بیندازی، فکر کن که فردا می‌میری؛ فرصت را از دست نده و تأخیر نینداز.

در **نهج‌الفصاحة** از رسول اکرم نقل می‌کند:

اَصْلِحوا دُنْیاکُمْ وَ کونوا لِاٰخِرَتِکُمْ کَاَنَّکُمْ تَموتونَ غَداً.

دنیای خویش را سامان دهید و برای آخرت خویش آنچنان باشید که گویا فردا می‌میرید.

ایضاً نقل می‌کند:

اِعْمَلْ عَمَلَ امْرِئٍ یَظُنُّ اَنَّهُ لَنْ یَموتَ اَبَداً وَاحْذَرْ حَذَرَ امْرِئٍ یَخْشیٰ اَنْ یَموتَ غَداً.

مانند آن کس عمل کن که گمان می‌برد هرگز نمی‌میرد و مانند آن کس بترس که می‌ترسد فردا بمیرد.

در حدیث دیگر از رسول اکرم آمده است:

اَعْظَمُ النّاسِ هَمّاً الْمُؤْمِنُ، یَهْتَمُّ بِاَمْرِ دُنْیاهُ وَ اَمْرِ اٰخِرَتِهِ.

از همهٔ مردم گرفتارتر مؤمن است، که باید هم به کارهای دنیای خویش بپردازد و هم به کار آخرت.

در **سفینة‌البحار**، مادهٔ «نفس»، از **تحف‌العقول**، از امام کاظم علیه‌السلام نقل می‌کند که ایشان به صورت یک روایت مسلّم در میان اهل‌البیت نقل

کرده‌اند که:

لَيْسَ مِنّا مَنْ تَرَکَ دُنْیاهُ لِدينِهِ اَوْ تَرَکَ دينَهُ لِدُنْیاهُ.

آن که دنیای خویش را به بهانهٔ دین و یا دین خویش را به خاطر دنیا رها کند، از ما نیست.

از مجموع آنچه گفتیم معلوم شد که چنان تعبیری با چنین مفهومی که ما استنباط کردیم، در لسان اولیای دین رایج و شایع بوده است.

فهرستها

۱. آیات قرآن
۲. سخنان رسول اکرم صلی الله علیه و آله و ائمه علیهم السلام (جز امام علی علیه السلام)
۳. سخنان امام علی علیه السلام
۴. اشعار
۵. اعلام

فهرست آیات قرآن کریم

□

فهرست احادیث نبوی و ائمه علیهم‌السلام (جز امام علی علیه‌السلام)

□

فهرست سخنان امام علی علیه السلام

□

فهرست اشعار عربی

□

فهرست اشعار فارسی

□

فهرست اسامی اشخاص

□

فهرست اسامی کتب، مقالات و نشریات

□